IN HONOREM
Pr. prof. univ. dr.
IOAN CHIRILĂ

Volum aniversar la împlinirea vârstei de 60 de ani
– mesaje de binecuvântare, evocări și studii –



coordonatori
Stelian Pașca-Tușa | Bogdan Șopterean

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

In honorem
Pr. prof. univ. dr.
IOAN CHIRILĂ

Volum aniversar la împlinirea vârstei de 60 de ani
– mesaje de binecuvântare, evocări și studii –

coordonatori
Stelian Pașca-Tușa | Bogdan Șopterean

Presa Universitară Clujeană
2024

Referenți științifici:
Arhim. Prof. Univ. Dr. Teofil Tia
Pr. Prof. Univ. Dr. Ștefan Iloaie

Copertă: Florin Ghețea
Imagine copertă: Marius-Dan Ghenescu
Tehnoredactare: Stelian Pașca-Tușa
Corectură: Cătălin-Emanuel Ștefan

ISBN: 978-606-37-1218-0

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hașdeu nr. 51
400371
Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: (+40) – 264 – 597. 401
e-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/



Cuprins

Cuvânt-înainte

Părintele Profesor Ioan Chirilă este o personalitate eclesială și deopotrivă academică, recunoscută la nivel național și internațional. Valoarea și complexitatea calităților sale i-au conferit acestuia un renume ce depășește cu mult limitele spațiale, culturale și religioase ale Clujului. Afirmațiile noastre sunt confirmate pe deplin de mărturiile și caracterizările pe care personalități de referință din ambele medii menționate (cel eclesial și cel academic), le fac cu privire la Părintele Profesor. Spre exemplu, Mitropolitul Clujului, Andrei Andreicuț, îl consideră pe Părintele „omul lui Dumnezeu", iar Domnul Rector al Universității „Babeș-Bolyai", Daniel David, apreciază că acesta este un „bun valoros" al UBB. Afirmația Domnului Președinte al Academiei Române, Ioan-Aurel Pop, potrivit căreia Părintele Chirilă este un „om înzestrat de Dumnezeu cu multe daruri" se înscrie în aceeași zonă de referință. La acestea se mai adaugă și spusele unor membri ai Sfântului Sinod sau ale unor cadre didactice din facultatea noastră de teologie care susțin că Părintele Chirilă este: „apostol al Cuvântului", „preot", „slujitor vrednic", „chip al ostenelii teologice românești", „trăitor și mărturisitor al teologiei", „reprezentant al dinamismului Ortodoxiei", „teolog și polimat însetat de cunoaștere", „teolog de excelență", „fructus virtutis", „homo academicus, liturgicus et socialis", „om întreg", „om providențial", „om autentic", „om duhovnicesc", „vademecum", „profesor prin excelență", „profesor iubit de studenți", „dascăl de vocație", „părinte", „erudit", „poet", „orator", „arbitru al eleganței", „vizionar", „veghetor", „sprijin", „cercetător onest", „model de viață", „model de competență academică", „model de paternitate duhovnicească", „prieten", „coleg", „căutător neostoit al veșniciei" și multe altele.

Unei astfel de personalități care se bucură de aprecierea și prețuirea unui număr impresionant de ierarhi, personalități academice, profesori de teologie, studenți, oficialități, oameni ai cetății și membrii ai comunității eclesiale, se cuvinte să i se aducă, mai ales în momente aniversare, cuvinte de apreciere și gânduri de recunoștință. Din aceste considerente am pregătit Părintelui Profesor Ioan Chirilă un volum „in honorem" cu ocazia împlinirii a 60 de ani de viață în care pot fi aflate repere biografice, informații privitoare la parcursul său academic, alături de mesaje de binecuvântare, evocări și studii de specialitate dedicate Părintelui de către cadrele didactice ale Facultății de Teologie Ortodooxă din Cluj-Napoca!

Laudă și viață lungă Părintelui, alese mulțumiri celor care au contribuit la apariția volumului și lectură plăcută cititorului!

Coordonatorii volumului

I

PĂRINTELE PROFESOR IOAN CHIRILĂ

REPERE BIOGRAFICE
ACTIVITATE ACADEMICĂ
PUBLICAȚII

1. Repere biografice, studii și carieră universitară

Stelian Pașca-Tușa
diacon lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Drd. Bogdan Șopterean
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Perioada copilăriei și ulterior a evoluției universitare a părintelui Ioan Chirilă poate fi reconstituită din dialogurile pe care acesta le-a purtat cu doamna Diana Suciu și cu domnul profesor Sandu Frunză. Aceste convorbiri aveau să se concretizeze ulterior în două volume intitulate *Israel – întoarcerea acasă* (2017)[1] și *A învăța să trăiești veșnicia* (2019)[2]. Părintele s-a născut în localitatea Măgoaja[3], comuna Chiuiești, la limita dintre județele Cluj și Maramureș, fiind al treilea și ultimul băiat al unei familii de simpli agricultori. Imaginea tatălui, caracterizată de fermitate, hărnicie și dăruire, precum și imaginea iubitoare a mamei[4] aveau să-i imprime în suflet calități pe care cei apropiați le-au putut observa în profunzimea lor de-a lungul timpului.

Imaginile care i-au marcat părintelui primii ani de viață impresionează. Cu toate că a avut o copilărie în care a asumat de timpuriu responsabilități specifice mediului agrar, în sufletul său ludic a păstrat câteva imagini aparte: lanurile de floarea soarelui și de grâu, livezile cu mere roșii, câmpurile cu iarbă și flori, cirezile

[1] Ioan Chirilă, *Israel: întoarcerea acasă. Interviu realizat de Diana Suciu* (Cluj-Napoca: Bybliotek, 2017), 93 p.

[2] Ioan Chirilă, *A învăța să trăiești veșnicia. Un dialog cu Sandu Frunză* (Cluj-Napoca: Școala Ardeleană, 2019), 150 p.

[3] Satul natal este pentru părintele Chirilă un mediu al liniștirii în care își găsește rădăcinile. De el nu se va despărți nici în veșnicie, după cum mărturisește: „că şi în veşnicie tot din Măgoaja voi fi...” Chirilă, *A învăța să trăiești veșnicia*, 19. Subliniind frumusețea peisajelor natale, părintele afirma că „dacă ar fi să contemplu un peisaj la munte sau în zona deluroasă, în Măgoaja sunt dealuri mai frumoase decât în Israel. Mai frumoase decât muntele Taborului...” Chirilă, *Israel: întoarcerea acasă*, 48.

[4] Părintele avea să-i dedice mamei sale o poezie care surprinde în chip deplin izvorul dragostei sale. Titlul poeziei este *Sfânta*: „Când m-ai zămislit / Eu locuiam în tine-n viața revărsată în / iubire. / Acum, că ai plecat, / să știi iubire, tu, mamă, / locuiești în mine! / Ești fiecare firicel de viață, / ești pretutindeni în făptura mea, / de aceea întreaga mea viață e – sfânto –, / unirea ta.” Ioan Chirilă, *Urme pe cer* (Cluj-Napoca: Limes, 2016).

și turmele de oi, cerul înstelat și biserica satului. Acestea toate l-au așezat pe copilul Ioan într-un spațiu paradigmatic, într-o zonă comunională care avea să-i orienteze firea înspre slujirea teologică. Concomitent cu aceasta, în sufletul său avea să se întipărească o legătură specială și neîntreruptă cu cartea. Imaginile dezolante ale „unui abecedar”[5] care l-a ținut vreme de două săptămâni departe de școală și a unor „cărți zdrobite”[6], aruncate de niște muncitori pe podeaua căminului cultural, aveau să fie vindecate treptat de familia de învățători din sat și de preotul Gavril Petruț care s-a străduit să-i insufle dragostea de lectură, punându-i la dispoziție biblioteca personală. În perioada gimnaziului pe care l-a urmat în comuna Chiuiești, elevul Ioan a avut parte de câțiva profesori dedicați. Între aceștia, chipul dirigintei, o profesoară de istorie, avea să-i rămână întipărit în minte datorită echilibrului, liniștii interioare și grijii materne cu care se raporta la copii. În această etapă, părintele Chirilă mărturisește că a citit mult și că a aflat o mulțime de lucruri noi. Dorința sa de a înlătura decalajul de lecturi existent între el și ceilalți copii, proveniți îndeosebi din familii de intelectuali, avea să-l determine în perioada liceului (pe care l-a urmat în Dej la Liceul Andrei Mureșanu 1976-1980) să aprofundeze diferite discipline, atât din sfera reală, cât și din cea umanistă. Însă chemarea spre teologie avea să primeze. După finalizarea studiilor liceale a solicitat Arhiepiscopului Teofil binecuvântarea pentru a studia teologia la facultate, însă acesta l-a îndemnat să urmeze mai întâi cursurile Seminarului de la Cluj. Chiar dacă și-a extins perioada de școlarizare cu încă trei ani (1980-1983)[7], cunoștințele dobândite aveau să-i consolideze pregătirea sa teologică.

Apropierea de Mănăstirea Rohia care era situată în proximitatea localității natale, avea să-i consolideze dorința de a sluji Domnului. Fratele mijlociu care a

---

[5] „Îmi mai amintesc o întâmplare ce mai apoi mi-a apărut ca fiind hazlie. Este legată de imaginea mea mergând pe vale acasă, prin apă. S-a întâmplat că am mers la şcoală, ne-am dus să ne primească în clasa I. Ne-o făcut prezenţa şi pe toţi cei care n-am avut manuale ne-a trimis acasă. Şi de ruşine că m-a trimis acasă nu m-am dus pe drum înspre acasă. Am luat-o pe vale, pe râu, casa mea era chiar lângă râu, să nu mă vadă nimeni şi să zică: „l-o ţâpat de la şcoală”. Cum să zică aşa ceva despre mine? E şi asta o imagine a unei experienţe trăită dureros atunci. Pentru că au trecut după aceea vreo două săptămâni până ce mi-am făcut rost de abecedar...” Chirilă, *A învăța să trăiești veșnicia*, 7.

[6] „ Începuseră în anii aceia ‘65-66 să se facă bibliotecile săteşti şi am de acolo imaginea cărţii, dar nu într-un mod fericit, cu toată iubirea mea pentru cărţi. Au adus un camion de cărţi care erau împachetate în saci şi au fost aruncate, deşertate din saci în mijlocul sălii mari de la căminul cultural. Am rămas cu imaginea cărţii zdrobite, pe care atunci n-am realizat-o în grozăvia ei. Însă, după aceea, scriind ceva, mi-a revenit în minte şi mi se pare că am şi folosit syntagma aceasta: *cartea zdrobită*. Cei care le aduseseră erau tot cei care aduceau pâinea. Cu pâinea tot aşa era…” Chirilă, *A învăța să trăiești veșnicia*, 10.

[7] Având diploma de bacalaureat i s-a permis să comaseze cei cinci ani în trei, urmând să de-a diferențele în timpul verii. Chirilă, *Israel: întoarcerea acasă*, 11.

fusese atât seminarist, cât și student la facultatea de teologie, i-a înlesnit șederea la mănăstire în timpul vacanțelor de vară. Fiind cel mai mic și mai firav dintre toți, a beneficiat de o purtarea de grijă aparte. Starețul Justinian, cel care avea să fie Episcop Vicar la Cluj și ulterior Arhiepiscop al Maramureșului și Sătmarului, cunoscut fiind pentru dragostea sa părintească, le zicea adesea celorlalți să aibă grijă „să nu pățească ceva copilul”[8]. Tot la Rohia avea să-l cunoască și pe părintele Nicolae Steinhardt care a fost un îndrumător spiritual incontestabil[9] pentru mulți intelectuali și îndeosebi pentru seminariștii și studenții care poposeau la mănăstire. Lecturile marelui cărturar și orizontul său de analiză aveau să-l apropie pe tânărul Ioan de textul scripturistic vechi-testamentar pe care din voia lui Dumnezeu a fost rânduit să-l aprofundeze în cercetarea doctorală.

Datorită notelor obținute la examene, tânărul Ioan primește o bursă integrală la Facultatea de Teologie de la Sibiu pe care o va absolvi în 1988 ca șef de promoție. Aici a avut privilegiul de a învăța de la profesorii de mare calibru teologic, precum: Mircea Păcurariu, Constantin Voicu, Aurel Jivi, Ioan Mihălțan, Dumitru Abrudan și alții. O întâlnire neașteptată cu părintele profesor Nicolae Neaga care pe atunci era pensionar, avea să-i deschidă niște orizonturi pe care ulterior avea să le cunoască pe viu. Părintele Neaga avea o amplă bază fotografică de documentare pentru Țara Sfântă. Selecția de vederi cu Israelul pe care acesta i-a arătat-o studentului Ioan, avea să-l vrăjească, cucerindu-l instantaneu. Însă intrarea părintelui Chirilă în câmpul cercetării vechi-testamentare avea să se realizeze de abia după anul 1990, când Arhiepiscopul Teofil Herineanu care îl integrase deja în structurile învățământului seminarial imediat după absolvirea facultății, i-a cerut să se specializeze pe disciplina Vechiul Testament în vederea ocupării catedrei vacante de la Institutul Teologic de grad universitar din Cluj-Napoca.

Astfel că părintele Chirilă se reîntoarce la Sibiu pentru a se înscrie la cursurile doctorale sub coordonarea părintelui Dumitru Abrudan pe care le-a finalizat în anul 1999 când a susținut teza de doctorat cu titlul „Cartea profetului Osea – introducere, traducere, comentariu şi teologia cărţii”. În această perioadă dedicată cercetărilor doctorale a aplicat pentru un stagiu scurt (de trei luni) la Institutul de Asiriologie și Babilonistică al Universității din Budapesta pentru a studia limba ebraică (1992-1993). În urma acestei perioade de pregătire, părintele a inițiat un curs de predare a limbii ebraice clasice la Institutul de Studii Iudaice din Cluj-Napoca[10]. Concomitent cu studiile teologice, a urmat și cursurile doctorale în Istorie Modernă Universală la Facultatea de Istorie și Filosofie din cadrul Universității

---

[8] Chirilă, *A învăța să trăiești veșnicia*, 12.

[9] Chirilă, *Israel: întoarcerea acasă*, 18.

[10] Chirilă, *Israel: întoarcerea acasă*, 19.

„Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, între anii 1991 și 1996. În timpul acestor ani, a acordat o atenție sporită relațiilor cultural-bisericești româno-ebraice din Transilvania, explorând trecutul și influența reciprocă a acestor două comunități în secolele XVIII și XIX. Însă, aprofundarea cercetării lumii iudaice, „de la limbă până la arheologie, istorie și filosofie iudaică"[11] avea să se realizeze între anii 1994 și 1995 când a primit o bursă de studii în Israel. În această perioadă a avut privilegiul de a învăța de la oameni dedicați unui dialog intelectual de mare finețe. Profesorul Liviu Rotman, Raphael Vago, Moshe Gil, Mina Rosen, Leon Volovici, Lucian Herscovici și Moshe Idel[12] sunt câțiva dintre cei care l-au inițiat pe părintele Chirilă în iudaism biblic și cel contemporan[13]. Prima etapă de cercetare în Israel a avut loc la Universitatea din Tel Aviv. Ulterior, i s-a permis accesul la Ecole Biblique Française și Studium Biblicum Franciscanum din Ierusalim, fapt care i-a oferit posibilitatea de a participa la șantierele de cercetare, unde a avut acces la câteva situri arheologice extinse, de la cetatea lui Nimrod, din nord, până la Masada, în sud. A vizitat siturile de la Marea Moartă unde au fost descoperitele celebrele Manuscrise de la Qumran[14],

---

[11] Chirilă, *A învăța să trăiești veșnicia*, 59-60.

[12] Întâlnirile cu aceste persoane care în mare parte aveau origini românești au fost providențiale pentru părintele Chirilă. Bunăvoința și disponibilitatea acestora de a ajuta, i-au înlesnit părintelui accesul în diferite locuri esențiale pentru preocupările sale. Despre aceștia, părintele își amintește cu mare drag: „Eram la Tel Aviv şi acolo aveam repartizat ca profesor oarecum coordonator pentru cercetarea în bibliotecă şi in arhive pe Moshe Gil. Avea şi el originile prin România. Când am intrat în bibliotecă, bine că ai venit că o să mai pot şi eu să vorbesc româneşte a fost expresia lui. Dar era şi Liviu Rotman, care acum e în ţară, şi îi zic lui Liviu o dată măi, uite, m-ar interesa chestiile astea de numerologie. Vine după vreo două zile şi zice am găsit. Ce? Zice: m-am uitat pe site-ul de la Ierusalim, de la Universitatea Ebraică din Ierusalim. Are Moshe Idel nişte cursuri de astea, dacă vrei îţi fac rost de legitimaţie de intrare la cursuri". Aşa am ajuns la altă familie, originară din Braşov. Doamna Bergovici era directoare la Centrul de Conservare a Culturii şi ea mi-a făcut rost de un permis pentru toată Universitatea Ebraică din Ierusalim. Şi aşa am ajuns la Moshe Idel, cred că era 1994. Şi după aceea am avut cu Leon, Dumnezeu să-L ierte, Leon Volovici, întâlnirile de la cinematecă. Iar foarte, foarte important a fost pentru mine Lucian Herscovici pentru arhivele sioniste." Chirilă, *A învăța să trăiești veșnicia*, 62.

[13] Chirilă, *Israel: întoarcerea acasă*, 20.

[14] Părintele a dedicat acestor manuscrise două volume (*Mesianism şi Apocalipsă în scrierile de la Qumran* (Cluj-Napoca: Arhidiecezana, 1999), 114 p. și *Qumran şi Mariotis – două sinteze ascetice – locuri ale îmbogăţirii duhovniceşti* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000), 141 p.) și mai multe studii: „A qumrani kozosseg es kapcsolata Jeruzsalemmel," în *Szegedi Nemzetkozi Biblikus Konferencia*, ed. Benyik György (Szeged: JATEPress, 2004), 85-94. „Vestirea distrugerii Templului lui Irod în pseudoepigrafe, în manuscrisele de la Qumran şi în alte texte înrudite," în *Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu Dr. H.C. Universitatea Oradea – O viață în slujba Bisericii și școlii românești*, ed. Nicu Dumitraşcu (Bucureşti: IBMO, 2005); „Breviarum qumranit (elemente de antropologie biblică)," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai"*

zona deșertului Negev până la muntele Sinai, Ierihonul[15] și Ierusalimul (în special șantierul nou de pe versantul dinspre Siloam a Sionului). Această experiență i-a oferit o perspectivă unică asupra istoriei și culturii evreiești.

Pregătirea academică extinsă a părintelui Ioan Chirilă a mai inclus stagii de cercetare în Israel și în Grecia, oferindu-i competențele necesare pentru a se specializa în domenii variate precum studiul și teologia Vechiului Testament, hermeneutică și exegeză scripturistică, literatură iudaică, arheologie biblică și limba ebraică biblică, dialogul interreligios. Totodată, părintele a dobândit abilitățile necesare pentru dezvoltarea unui dialog între Știință-Religie, care a determinat implicarea activă în domenii precum etică, Bioetică, etica discursului și istoria modernă.

Cariera academică a părintelui Chirilă a fost precedată de o scurtă perioadă în care a activat în cadrul Seminarului Teologic din Cluj, mai întâi ca pedagog, iar apoi ca duhovnic și profesor (1988-1990). În această instituție avea să asume atribuții administrative, chiar și după plecarea sa la Institutul Teologic din aceiași localitate. Mitropolitul Bartolomeu i-a solicitat să ocupe funcția de director al Seminarului între anii 1995-1997. În această funcție, părintele Chirilă a avut ocazia să-și contureze calitățile sale de lider și administrator, gestionând diverse aspecte ale vieții instituționale și contribuind la menținerea și îmbunătățirea calității educației teologice oferite de mediul seminarial.

Parcursul universitar al părintelui Chirilă avea să debuteze în anul 1990 când devine asistent universitar spiritual în cadrul Institutului Teologic de grad universitar. Pe această poziție a rămas vreme de doi ani de zile până când Institutul a fost integrat în Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca și a devenit Facultatea de Teologie Ortodoxă. Pentru o perioadă de trei ani de zile (1992-1995), părintele a ocupat poziția de asistent universitar, suplinind în multe situații lipsa unor profesori de la Sibiu care au sprijinit în primii ani consolidarea noii structuri de învățământ teologic și a unor colegi mai tineri care erau plecați la studii doctorale în Occident. Începând cu anul 1995, părintele Chirilă avea să devină primul titular la disciplina Studiul Vechiului Testament în cadrul învățământului teologic universitar clujean.

---

din Cluj-Napoca 7 (2002-2004), ed. Ioan-Vasile Leb (Cluj-Napoca: Renașterea, 2006), 9-22. „Qumran – 60 de ani de relevante ştiinţifice şi de polemici," *Tabor* 8 (2007): 15-23; „Qumran și Nag Hammadi, revelație sau gnoză?," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca* 11 (2007-2008), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2009), 13-28; „Discursul qumranit despre modul de dobândire a mântuirii," în *Mărturisire și dăruire celui între dascăli părintelui nostru profesor univ. dr. Ioan Ică sr*, eds. Nicolae Mosoiu, Stelian Manolache și Vasile Bîrzu (Sibiu: Andreiană / ASTRA Museum, 2017), 214-30.

[15] Preocupările părintelui față de Ierihon și de vârstele istoriei acestei cetăți se vor concretiza într-un studiu: „Ages of Jericho – their importance for biblical chronology," *Sacra Scripta* 1 (2003): 60-84.

Această poziție de titular de curs nu a fost ocupată nici în perioada în care a funcționat Academia Teologică (1925-1948) sau Institutul Teologic (1948-1952). Profesorii Liviu Galaction Munteanu și Gheorghe Barna care au predat conținuturile acestei discipline au fost doar suplinitori[16]. Revenind la cariera academică a părintelui Chirilă subliniem faptul că acesta a deținut poziția de lector universitar în intervalul 1995-2000, pe cea de conferențiar universitar între anii 2000-2004, iar pe cea de profesor universitar, începând din 2004. Trei ani mai târziu, părintele avea să dețină și calitatea de coordonator de doctorat, statut certificat de Ordinul de Ministru cu numărul 1805 din 20 August 2007[17].

În timp ce își desfășura activitatea în cadrul Facultății de Teologie, părintele Chirilă a fost conferențiar la Centrul de Studii Iudaice Goren Goldstein, Universitatea din București, unde a predat cursurile de Arheologie Biblică în perioada 1999-2002 pentru nivelul masteral și a avut o poziție similară la Institutul de Iudaistică M. Carmilly, Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, unde a predat cursurile de Istoria Limbii Ebraice, Limba Ebraică Biblică și Istoria Literaturii Ebraice la nivelul licență, între anii 1999 și 2004. Începând cu anul 2007, părintele deține și calitatea de *visiting profesor* la Universitatea de Medicină și Farmacie din Cluj-Napoca.

Concomitent cu activitatea didactică și de cercetare în domeniul teologic, părintele Chirilă a deținut și funcții administrative în cadrul facultății. Astfel că, după încheierea mandatului de director al Seminarului Teologic, vreme de șapte ani (1997-2004), părintele avea să dețină calitatea de cancelar al facultății. Ulterior, la solicitarea Mitropolitului Bartolomeu, părintele și-a depus candidatura pentru funcția de decan al facultății. Acest moment a reprezentat o recunoaștere a competențelor și a devotamentului său față de învățământul teologic și a marcat începutul unei perioade lungi și fructuoase la conducerea facultății. Timp de două mandate (2004-2012), părintele Chirilă a condus facultatea cu înțelepciune și determinare, promovând excelența academică și responsabilitatea duhovnicească, atât în rândul cadrelor didactice, cât și studenților.

În această calitate, părintele Chirilă a asumat trei exigențe care i-au sporit eficiența în calitatea de conducător de instituție: a. intuirea firescului ca epifanie a adevărului și neabdicarea de la acest criteriu; b. spiritul de sacrificiu și capacitatea de a ceda în vederea unei bune înțelegeri și a unui climat caracterizat de pace; c. și raportarea la cel de lângă tine ca la un om întreg, ca la o personalitate activă, deopotrivă materială și spirituală. În dialogul său cu domnul profesor Sandu Frunză, părintele avea să sintetizeze aceste valori sugerând faptul că un lider de instituție, un

---

[16] Alexandru Moraru, *Învățământul Teologic Universitar Ortodox din Cluj (1924-1952)* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2020), 107, 206, 216-7.

[17] OM a fost publicat în Monitorul Oficial nr. 725 din 26 Octombrie 2007.

decan, nu poate excela dacă nu deține aceste trei criterii de performanță. Un decan trebuie să aibă în vedere: „raportarea la adevăr, raportarea la această zonă sacrificiu şi raportarea la valoarea în sine, educațională, care trebuie să fie percepută ca şi o valoare sau un perimetru de formare, nu de deformare, ci de formare”[18].

Realizările părintelui în calitatea sa de decan pot fi observate cu ușurință. A reușit să construiască și să întrețină o relație ce bună colaborare, atât cu autoritatea eclesială, cât și cu conducerea Universității. Acest fapt poate fi certificat de alegerea sa în funcția de Președinte al Senatului Universității „Babeș-Bolyai” pentru două mandate consecutive (2012-2020). Suplimentar, poate fi invocată și buna colaborare cu câteva dintre facultățile din cadrul Universității cu care a dezvoltat programe comune la nivelul licență sau au desfășurat proiecte de cercetare comune. La aceste se mai poate adăuga și relațiile de colegialitate cu conducerea și cadrele didactice ale celorlalte trei Facultăți de Teologie din cadrul Universității (Teologia Romano-Catolică, Teologia Greco-Catolică și Teologia Reformată), îndeosebi cu colegii de la disciplinele biblice, alături de care își desfășura activitatea și în Centrul de Studii Biblice al Universității.

La nivelul Facultății de Teologie Ortodoxă, părintele Chirilă a întemeiat mai multe centre de cercetare care aveau menirea de a crea punți de comunicare interdisciplinară, atât la nivelul universității noastre, cât și la nivel internațional. Astfel că în anul 2007 a fondat Centrul de Bioetică care își desfășoară activitatea în continuare ca structură de cercetare a Universității. Un an mai târziu a întemeiat și Centrul de Studii Clasice şi Orientale „Orientalia”, unde a deținut și funcția de director al centrului. Părintele este și fondatorul Centrului de Cercetare „Ioan Lupaș” care în anul 2010 a obținut titlul de Excelență al Universității „Babeș-Bolyai”[19]. Rezultatele științifice ale acestor centre, rezultate în urma organizării unor conferințe naționale și internaționale, dar și ca urmare a unor cercetări la nivel personal, au fost publicate în cea mai mare parte în publicațiile clasice ale facultății (*Anuarul* și *Studia Universitatis „Babes-Bolyai*”. Theologia Orthodoxa), dar și în câteva reviste noi *Studia Universitatis „Babes-Bolyai*”. *Bioethica*, *TOOLS* sau *Romanian Orthodox Old Testament Studies (ROOTS)*. Ultima revistă, unică în mediul biblic românesc, este o publicație bianuală online indexată în ERIH +, care a apărut în anul 2009 și este specializată pe Studiul Vechiului Testament din perspectiva ortodoxă românească[20].

---

[18] Chirilă, *A învăța să trăiești veșnicia*, 83.

[19] Tematicile de cercetare ale Centrului sunt „Biserica și misiunea ei în contemporaneitate” și „Teologia comparată”, iar direcțiile de cercetare ale acestuia sunt următoarele: Istoria bisericească universală, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Teologie social, Relații interconfesionale, Bioetică, Patristică, Artă Sacră, Pastorală sau Managementul conflictelor, Relația dintre Filosofie și Teologie, Teologia biblică, Limbile clasice și Limba siriacă.

[20] ROOTS promovează abordări tematice care variază de la isagogie și hermeneutică până la

La nivelul resursei umane, părintele Chirilă a excelat în creare unui spirit de comunitate în cadrul facultății și a unui spirit de echipă caracterizat pe bună înțelegere și respect reciproc. De asemenea, a creat condițiile necesare cooptării în corpul profesoral a unor tineri cercetători care au confirmat în timp intuiția părintelui și au ajuns în momentul de față pe poziții de conferențiari și profesori universitari. În privința resursei umane studențești, părintele a favorizat meritocrația și a creat celor care excelau posibilitatea de a studia în mediul internațional. Totodată, a creat o infrastructură la nivelul facultății care presupunea organizarea unor conferințe anuale pentru fiecare nivel: licență, master și doctorat. Această deschidere față de studenți avea să determine odată cu trecerea timpului dorința multora dintre absolvenți de a-și completa studiile în teologie la nivelul doctoral. Astfel că, la acest nivel de pregătire, părintele a pregătit peste 50 de doctoranzi.

Pe plan administrativ, părintele s-a implicat mult în crearea unei infrastructuri, schimbând în sine fața spațiilor destinate învățării. În vechiul centru al facultății din Piața Avraam Iancu, părintele a modernizat sălile de curs, creând și un spațiu destinat evenimentelor festive. Cealaltă locație a facultății de pe strada Bisericii Ortodoxe a fost gândită inițial pentru dezvoltarea unui corp de clădiri care să acopere necesarul de săli de curs, însă proiectul nu putut fi dus la bun sfârșit datorită unor chestiuni de natură patrimonială. Ideea de a crea un spațiu adecvat pentru nevoile facultății a fost aproape de concretizare pentru o locație din apropierea clădirii Consiliului Județean, însă aceasta nu s-a materializat. Ulterior, părintele avea să facă pregătească un nou proiect de campus universitar care s-a materializat la scurtă vreme după venirea Mitropolitului Andrei.

După finalizarea mandatului său de decan al facultății, părintele Chirilă a asumată o altă funcție administrativă, de data aceasta la Universitate, unde timp de două mandate a deținut Președinția Senatului Universității „Babeș-Bolyai" (2012-2020). Acest fapt s-a datorat activității manageriale desfășurate la nivelul facultății, poziției importate pe care a avut-o în calitatea sa de membru în Consiliului de Administrație a UBB[21] și, de ce nu, orientării pacifiste spre o zonă de echilibrare, de armonizare. Datorită acestor calități, părintele a dezvoltat un climat eficient de colaborare între cele doi poli de conducere ai Universității. Cu alte cuvinte, între Senat și Rectorat a existat o bună înțelegere, generată în primul rând de relația personală pe care părintele o avea cu rectorul. Chiar dacă era cleric, părintele Chirilă, după cum de altfel și mărturisește[22], nu s-a manifestat niciodată ca preot ortodox în

teologia Vechiului Testament, arheologie și limba ebraică.

[21] Chirilă, *A învăța să trăiești veșnicia*, 87.

[22] „În poziţia mea de Preşedinte al Senatului, eu nu m-am manifestat niciodată ca preot ortodox. În momentul în care trebuiau luate anumite decizii care vizau facultatea din care proveneam m-am recuzat de la vot pentru că există nişte elemente metodologice de care trebuie să

poziția sa de Președinte al Senatului. Suplimentar, atunci când trebuiau luate decizii care priveau facultatea, s-a recuzat de la vot pentru a fi credibil și imparțial. Celelalte trei Facultăți de Teologie din Universitate au beneficiat de sprijinul consistent al părintelui care a știut să negocieze în favoarea tuturor mai ales că Universitatea considera că este un privilegiu să aibă în structurile ei patru Facultăţii de Teologie, un Institut de Studii Iudaice și unul de Studii Islamice.

Din poziția de președinte al Senatului, părintele a încercat să dinamizeze colaborarea dintre Senat pe de-o parte și decanii / directorii de departamente pe cealaltă parte prin eliminarea unor incompatibilități care au oferit acestora mai multe libertăți și prin consolidarea ideii de autonomie. Potrivit părintelui, „autonomia nu se creează de sus, ci creşte de jos", de la fiecare persoană în parte, fiindcă „autonomia nu înseamnă că tu îţi faci o lege paralelă, ci că tu înţelegi o lege care există şi din ea desprinzi nişte structuri valabile, axiologice, care pot fi extinse, care nu contravin niciodată. Asta înseamnă înţelepciune universitară, să fii apt să realizezi libertatea şi nu doar să o realizezi pentru tine, ci s-o extinzi la ceilalţi."[23] Acest mod de înțelegere a autonomiei universitare avea menirea de a responsabiliza, de a credita calitățile și buna credință, îndeosebi a celor care se află în funcții de conducere. În acest sens, în calitatea de Președinte a Senatului, părintele a creat și politici de referință pentru departamente. În urma asumării acestui document, unele facultăți au redus numărul de departamente și au echilibrat o situație care tindea să degenereze prin transformarea catedrelor în departamente. Un alt document elaborat în cadrul senatului a reușit să prioritizeze și să lege masteratele de programele facultăților, nu de o anume persoană. Toate aceste politici și multe altele aveau menirea de a crea un sistem unitar de înțelegere al actului educațional și de a consolida ideea de comunitate academică.

În calitatea de Președinte al Senatului, părintele Chirilă a creat un climat propice pentru dezvoltarea infrastructurii de cercetare, chiar dacă uneori acest fapt a favorizat apariția unor situații concurențiale care au lezat unitatea academică[24]. Această direcție a fost menită să confirme unul din punctele forte ale Universității, anume excelența în cercetare. În zona de învățământ, părintele a încercat să aducă lucrurile într-o zonă de echilibrare, atât în privința programelor de învățământ, a numărului de discipline, a numărului de cadre didactice etc. În acest sens, a inițiat mai multe demersuri care să ducă la o mai bună funcționare a activităților de învățare. Dintre acestea amintim inițierea unei politici lingvistice care din nefericire nu a

ţii seama dacă vrei să fii credibil. Dacă nu, te introduc şi pe tine într-un clişeu şi rămâi acolo." Chirilă, *A învăța să trăiești veșnicia*, 91.

[23] Chirilă, *A învăța să trăiești veșnicia*, 97-8.

[24] Chirilă, *A învăța să trăiești veșnicia*, 93.

fost pusă în aplicare din lipsa unui metodologii[25]. Prin aceasta s-a dorit să se ofere studenților posibilitate de a avea acces gratuit la cursuri de inițiere și de aprofundare în diferite limbi, cu precădere la cele de circulație internațională. Acest fapt ar fi înlesnit mobilitățile studențești și interacțiune cu mediul universitar internațional.

În ansamblu, implicarea părintelui Ioan Chirilă în conducerea instituțiilor de învățământ teologic și universitar din Cluj-Napoca a fost una remarcabilă și semnificativă. Prin devotamentul său față de educația și spiritualitatea ortodoxă, precum și prin abilitățile sale administrative și de lider, el a contribuit în mod substanțial la consolidarea și promovarea învățământului teologic, pe de-o parte și cel academic, pe cealaltă, în țară, dar și pe plan internațional. Prestigiul și respectul pe care le-a câștigat în aceste poziții de conducere sunt reflectate nu doar în recunoașterea oficială a contribuțiilor sale, ci și în impactul pozitiv pe care l-a avut asupra vieții academice și spirituale a comunității locale și naționale.

[25] CHIRILĂ, *A învăța să trăiești veșnicia*, 105-7.

2. Activitatea științifică și de cercetare

Drd. Bogdan Șopterean
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Părintele proesor Ioan Chirilă s-a remarcat în comunitatea academică nu doar prin abilitățile sale de conducere manifestate la nivel facultății și la cel universitar, ci și prin activitatea sa științifică și de cercetare care a fost recunoscută atât pe plan național, cât și internațional. Profilul său intelectual a început să se contureze încă din perioada sa de pregătire teologică unde s-a evidențiat prin rezultatele excepționale obținute la examene. Demararea procesului de cercetare doctorală avea să-i deschidă calea spre cercetarea efectivă care s-a consolidat de-a lungul timpului cu fiecare etapă de pregătire realizată mai întâi la Budapesta în Ungaria, iar apoi în Israel și în Grecia. Exceptând domeniul de cercetare doctoral concentrat pe Vechiul Testament și cultura iudaică, competențele părintelui au început să fie din ce în ce mai variate: dialog inter-religios, dialog Știință – Religie, bioetică, transdisciplinaritate, istorie modernă, politici de învățământ etc. Deschiderea sa față de dialogul interdisciplinar i-a oferit posibilitatea de a colabora cu specialiști din mai multe domenii, inclusiv cu mediul de afaceri. Acest fapt poate fi observat din numărul impresionant de proiecte în care a fost implicat, fie în calitate de membru, de director de proiect sau alte poziții cheie. Pentru o privire de ansamblu menționăm proiectele din care părintele a făcut parte enumerându-le cronologic:

- director în proiectul CNCSIS 14/2003 – *Biblie şi multiculturalitate* (2003);
- membru în *Reţeaua tematică EuReSIS European Studies on Religion & State Interaction* (2004-2007);
- membru în *Reţeaua tematică TRES Teaching Religion in a multicultural European Society* (2005-2008);
- membru în proiectul *Religious Pluralism and Fundamentalism. Interdisciplinary Approaches of Religious Studies*, UBB (2005);
- membru în proiectul *Science and Religion in Romania: A Bridge Project*, finanţat de John Templeton Foundation, SUA, UBB – Departamentul de Teologie Ortodoxă și Asociaţia pentru Dialogul dintre Ştiinţă şi Teologie în România (2006);
- director în proiectul *Bridge Porject* – Departamentul de Teologie Ortodoxă și Asociaţia pentru Dialogul dintre Ştiinţă şi Teologie în România (2006);

- membru în proiectul *Faith and Reason: A Possible Alliance?*, finanţat de Fundaţia Templeton, SUA, UBB – Departamentul de Teologie Ortodoxă și Asociaţia pentru Dialogul dintre Ştiinţă şi Teologie în România (2006-2008);
- director în proiectul *Ştiinţă şi Ortodoxie. Cercetare şi educaţie*, finanţat de Fundaţia Templeton, SUA, UBB – Departamentul de Teologie Ortodoxă și Asociaţia pentru Dialogul dintre Ştiinţă şi Teologie în România (2007-2009);
- membru în proiectul *Theology and Science in the Romanian Ecclesiastical Imageries*, UBB – Departamentul de Literatură Comparată și Asociaţia pentru Dialogul dintre Ştiinţă şi Teologie în România (2007-2009);
- membru în proiectul *Metode moderne de investigare, autentificare, conservare şi punere în valoare a icoanelor din patrimoniul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, UBB – Departamentul de Teologie Ortodoxă și alți parteneri (2008-2011);
- expert evaluator în proiectul *National Science Fund of Bulgaria* (2009);
- membru în proiectul *IDEI PCE Relevanţa evoluţiei conceptului de familie asupra ordinii succesorale în moştenirea legală investigaţie socio juridică, religioasă şi filosofică*, UBB – Departamentul de Drept Privat (2011-2016);
- membru în proiectul PN-II-PT-PCCA-2013-4-1882 *Evaluarea multi-disciplinară a ușilor împărătești din bisericile de secol 15-19 în vederea conservării și restaurării prin metode clasice și digitale pentru asigurarea viabilității comunitare*, UBB – Departmentul de Teologie Ortodoxă și alți parteneri (2014-2018);
- responsabil asigurarea calității în proiectul POSDRU 134267, *Perfecționarea cadrelor didactice din învăţământul preuniversitar care predau disciplina Religie* (PREL), UBB – Departamentul de Teologie Ortodoxă și Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași (2014-2015);
- director științific în proiectul PN II PT PCCA 2013 4 2062 *Identificarea şi corelarea conceptelor din manuscrise şi cărţi vechi româneşti, cu ajutorul unei aplicaţii informatice, în vederea dinamizării sociale prin valorificarea producţiei culturale* (MCVRO), UBB – Departamentul de Teologie Ortodoxă şi BCU Cluj-Napoca (2014-2017);
- membru în proiectul *Religion, Human Rights and Politics. The Challenges faced by Eastern Europe*, UBB – Departamentul de Teologie Didactică (2015-2022);
- director științific în proiectul POC ID P_40_374 *UBB TeMATIC Art Parteneriat pentru transferul de tehnologii inovative și materiale avansate în domeniul artelor vizuale (producție, conservare, restaurare)*, UBB – Departamentul de Teologie Ortodoxă, parteneri SC Duct SRL și SC Corami Funzione SRL (2016-2021);

- membru coordonator în proiectul PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0326 *Enciclopedia imaginariilor din România. Patrimoniu istoric și identități cultural-lingvistice* (ROMIMAG), UBB – Departamentul de Literatură Comparată (2018-2021);
- director de Grant de susținere a competitivității – AGC34903/23.10.2018, UBB (2018-2019);
- director de Grant de susținere a competitivității – AGC34904/23.10.2018, UBB (2018-2019);
- responsabil asigurarea calității în proiectul POCU/379/6/21/124662 *Antreprenor UBB*, UBB și Centrul Programelor Europene (2019-2021);
- responsabil asigurarea calității în proiectul POCU/379/6/21/123894 *Azi Student, Mâine Antreprenor Antreprenor*, UBB și Centrul Programelor Europene (2019-2021);
- director de Grant de susținere a competitivității – AGC32312/18.06.2020, UBB (2020-2021);
- director de Grant de susținere a competitivității – AGC31716/05.04.2023, UBB (2023-2024).

La nivelul Facultății de Teologie, părintele Chirilă a înființat trei centre de cercetare pe care le-a coordonat un perioadă de timp și în calitate de director. Acestea sunt Centrul de Bioetică (2007), Centrul de Studii Clasice şi Orientale „Orientalia" (2008) și cel mai important atât ca anvergură, cât și ca rezultate este Centrul de Cercetare „Ioan Lupaș" care a primit din partea Universității, titulatura de „Excelență" în anul 2010. De asemenea, pe lângă cele două reviste existente ale facultății a mai editat încă trei, specifice fiecărui centru de cercetare: *Studia Universitatis „Babes-Bolyai"*. *Bioethica*, *TOOLS* și *Romanian Orthodox Old Testament Studies (ROOTS)*. Între acestea, ultima se evidențiază prin relevanța pe care o deține în special în cercetarea biblică vechi-testamentare. Această revistă de specialitate este prima și unica de acest fel, în mediul românesc neexistând o revistă științifică axată pe o sigură disciplină.

Revista care are o apariție bianuală reprezintă oferă cadrul de diseminare al diferitelor manifestări științifice realizate sub auspiciile unui proiect mult mai extins care își propune să pună în valoare exegeza răsăriteană și tradiția iudaică în cadrul un conferințe. Ajunse la cea de-a treia ediție, aceste manifestări științifice anuale se desfășoară pe trei paliere: un nivel doctoral, unul național destinat în deosebi profesorilor de teologie biblică vechi-testamentară de la facultățile, departamentele și domeniile de teologie ortodoxă din țară și un nivel internațional. Primul nivel este destinat tinerilor cercetători în domeniul biblic cărora li se oferă posibilitatea de a-și expune nivelul de cercetare la care au ajuns în cadrul unor întâlniri științifice

specializate pe studiile biblice. Cel de-al doilea nivel este menit să realizeze coeziunea între profesorii care predau Vechiul Testament în instituțiile de nivel universitar din țară. Iar ultimul dintre acestea, are o țintă ambițioasă, anume aceea de a realiza la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca un centru de cercetare panortodoxă în care să fie prezenți profesori și cercetători în domeniul vechi-testamentar din diferite părți ale lumii. Până în momentul de față, părintele a reușit să aibă invitați de renume în cadrul conferințelor internaționale ROOTS din Statele Unite ale Americii, din Franța, Anglia, Grecia, Serbia și Bulgaria. Cu timpul, după încheierea conflictului militar din Ucraina, părintele speră să aibă participanți și din Ucraina și Rusia. Redăm pentru o mai bună receptare a activității părintelui Chirilă în cadrul proiectului ROOTS a activităților științifice organizate din ultimii ani, după încheierea celui de-al doilea mandat (2020) de Președinte al Senatului Universității, când a reușit să se implice vizibil în activitățile de cercetare din zona vechi-testamentară:

- **21 octombrie 2020**, conferința ROOTS cu titlul „Arheologia biblică a Vechiului Testament", susținută de Lect. univ. dr. Alexandru Mihăilă de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București, Cluj-Napoca (on-line);
- **13 noiembrie 2020** – conferința ROOTS cu ocazia Zilei Internaționale a Sfintei Scripturi, cu titlul „Biblia cu Commentariu. De la Glossa Ordinaria la Bible ne ses traditions (B.E.S.T.)" susținută de pr. prof. dr. Eugen J. Pentiuc de la Holy Cross, Hellenic College, Boston și DHC al UBB, Cluj-Napoca (on-line);
- **18 noiembrie 2020**, conferința ROOTS cu titlul „Literatura veche românească. Scrieri religioase", susținută de Pr. lect. univ. dr. Ion Reșceanu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Craiova, Cluj-Napoca (on-line);
- **2 decembrie 2020** – conferința ROOTS cu titlul „Le titre, le regroupement, l'ordre et le nombre des livres de l'Ancien Testament", susținută de Prof. univ. dr. Ștefan Munteanu, de la Institut du Theologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris, Cluj-Napoca (on-line);
- **4 decembrie 2020**, lansarea volumului „Paula Bud – In memoriam" în revista ROOTS 3/2020 și a volumului Paulei Bud – „Studii de Exegeză și Teologie", Cluj-Napoca (on-line);
- **23 decembrie 2020**, conferința ROOTS cu titlul „Nașterea Domnului în Scriptura Veche și în istorie", susținută de Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă și Ierom. dr. Iuliu Maxim Morariu, Cluj-Napoca (on-line);
- **6-7 aprilie 2021** – conferința internațională ROOTS cu titlul „Biblical Hermeneutics: The Old Testament – tradition and (post) modernity [academic

requirements, biblical research, and liturgical-pastoral exegesis]”, Cluj-Napoca;

- **13 noiembrie 2021** – conferința ROOTS cu ocazia Zilei Internaționale a Sfintei Scripturi, cu titlul „Primele Trduceri (parțiale și integrle) ale Sfinte Scripturi în limba română (sec. XVII). Noul Testament de la Bălgrad (1648)” susținută de pr. conf. dr. Remus Onișor de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, Cluj-Napoca (on-line);
- **25 noiembrie 2021**, conferința ROOTS cu titlul „Textul Masoretic și Septuginta – cele Două Testamente vechi prin care se descoperă Hristos”, susținută de Lect. univ. dr. Cristinel Iatan de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București, Cluj-Napoca (on-line);
- **2 decembrie 2021**, conferința ROOTS cu titlul „Unitate în Unul Dumnezeu. O perspectivă biblică asupra prezentului”, susținută de Pr. lect. univ. dr. Cătălin Vatamanu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Cluj-Napoca (on-line);
- **8 decembrie 2021**, conferința ROOTS cu titlul „Tetraevangheliarul grecesc: de la Muzeul Olteniei din Craiova. O analiză istorico-biblică”, susținută de Pr. lect. univ. dr. Ion Reșceanu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Craiova, Cluj-Napoca (on-line);
- **16 decembrie 2021**, conferința ROOTS cu titlul „Despre curiozitate și cunoașterea lui Dumnezeu”, susținută de Pr. lect. univ. dr. Cezar Hârlăoanu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Cluj-Napoca (on-line);
- **14 decembrie 2021** – conferința națională ROOTS cu titlul „Neagoe Basarab, 500 de ani de la intrarea sa în Împărăția veșnică model de semănare a Scripturii”, Cluj-Napoca (on-line);
- **29 martie 2022** – conferința națională ROOTS (nivel doctoral) cu titlul „Interpretarea Sfintei Scripturi în tradiția patristică și rabinică – repere și direcții de cercetare. Ediția I”, Cluj-Napoca (on-line);
- **3 iunie 2022 –** conferința națională ROOTS cu titlul „Rugăciunea în Vechiul Testament – chemarea numelui lui Dumnezeu, modele de rugători / rugăciune și cultul divin public”, Cluj-Napoca (on-line);
- **19-20 octombrie 2022** – conferința biblică internațională ROOTS cu titlul „God’s Name in the Old Testament – Revelation, Significance, Prayer, and Theology”, Cluj-Napoca (on-line);
- **26 ianuarie 2023** – conferință biblică ROOTS cu titlul „El, Yahweh and the emergence of monotheism in biblical Israel”, susținută de Dr. Christos G. Karagiannis, Associate Professor, Dean of School of Theology, National and Kapodistrian University of Athens”, Cluj-Napoca (on-line);

29 martie 2023 – conferința națională ROOTS (nivel doctoral) cu titlul „Interpretarea Sfintei Scripturi în tradiția patristică și rabinică – repere și direcții de cercetare. Ediția a II-a”, Cluj-Napoca (on-line);

- **31 mai 2023** – conferința națională ROOTS cu titlul „Bătrân (zaqen), înțelepciune, binecuvântare și model – părinți, învățători și mărturisitori în istoria poporului ales (tipologie, mărturie și unitate scripturală) / Imnologia sărbătorilor dedicate patriarhilor/bătrânilor Vechiului Testament”, Cluj-Napoca (on-line);
- **26 octombrie 2023** – conferința biblică internațională ROOTS cu titlul „Knowledge of God in Old Testament”, Cluj-Napoca (on-line).

Prezența și contribuția părintelui Chirilă la conferințele științifice este notabilă și, deopotrivă, consistentă. Timp de mai bine de 30 de ani, părintele și-a expus ideile și rezultatele cercetărilor sale înaintea specialiștilor din diferite domenii, atât într-un mediu național, cât și într-unul internațional. Zona de expertiză a părintelui s-a extins odată cu trecerea timpului, de la studii cu tematică vechi-testamentară, la cercetări care abordează subiecte din cultura și civilizația iudaică, teme de cadrul interdisciplinar sau transdisciplinar, bioetică, știință, istorie eclesială, istorie modernă etc. Pentru o viziune cuprinzătoarea asupra contribuțiilor aduse de părintele Chirilă în acest cadru de diseminare academică a diferitelor conținuturi, vom prezenta cronologic doar conferințele științifice la care părintele a fost prezent cu comunicări:

- **1990-1991 –** a susținut cateheze pentru copii, un foileton de 19 episoade la Radio Cluj;
- **februarie – iunie 1991 –** a susținut 13 prelegeri în cadrul Cursurilor de Istoria Religiilor la Casa de Cultură Studenților din Cluj-Napoca;
- **martie – noiembrie 1991 –** a susținut trei prelegeri la Casa de Cultură Studenților din Cluj-Napoca cu privire la ideea de Trinitate în Vechiul și Noul Testament, precum și în alte religii necreștine;
- **19-20 iunie 1991** – participare la Simpozionul Internaţional de Istorie „Sat şi oraş în centrul şi sud-estul Europei”, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Sărbătorile satului românesc: interpretare teologică”;
- **martie 1992** – participare la Simpozionul Naţional „Bunavestire”, Bistrița, cu comunicarea: „Bunavestire – alungare a înserării şi despre teologia noţiunii de *umbrire*”;
- **septembrie 1992** – participare la Conferința Internațională „Activitatea duhovnicească în penitenciare”, Szeged (Ungaria);
- **decembrie 1992** – participare la Simpozionul Naţional „Vin colindătorii”, Bistriţa, cu comunicarea: „Colindul românesc – un argument cert al conţinutului

teologic şi teologhisitor despre transcendenţă şi teandrism în gândirea populară românească";

- **1993** – participare la Simpozionul Internaţional de Istorie „Enie şi confesiune", Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Cultul mozaic din România în sec. XVIII-XIX, libertăţi şi privaţiuni";
- **1993** – participare la Simpozionul Internațional organizat de Facultatea de Teologie Catolică a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Reconciliation in the Orthodox Church and its Social Effects";
- **1993** – participare la Simpozionul Național „Dumitru Stăniloae", cu comunicarea: „Teologia chipului în gândirea dogmatică a Părintelui Stăniloae";
- **1993** – participare la Simpozionul Internaţional de Teologie: „Ortodoxie şi Protestantism", Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Timpul şi spaţiul liturgic – repere ale gândirii teologic-liturgice ortodoxe";
- **august 1993** – participare la Simpozionul Internaţional al Asistenţilor şi Lectorilor de Teologie din Centru şi Estul Europei, Tesalonic (Grecia), cu comunicarea: „Rolul şcolilor teologice în viaţa Bisericii şi a societăţii contemporane";
- **10-12 octombrie 1993** – participare la Simpozionul Internaţional de Iudaistică, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Hasidismul românesc, o posibilă sinteză generată de contactul dintre două spiritualităţi";
- **decembrie 1993** – participare la Simpozionul Național „Nicolae Colan", Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Nicolae Colan ca publicist";
- **decembrie 1993** – participare la Saloanele „Liviu Rebreanu", Bistrița, cu comunicarea: „Despre libertatea zilei a opta";
- **octombrie 1994** – participare la Dialogul Ecumenic de la „Ratisbone Institute", Ierusalim (Israel), cu comunicarea: „Termenii *amar, davar şi saper* – trei aspecte ale unei acţiuni omeneşti, ai actului vorbirii";
- **ianuarie-aprilie 1995** – participare la patru sesiuni de comunicări pe tematica Qumran, la École biblique et Archéologique Française de Jérusalem (Israel);
- **iulie 1995** – participare la Întâlnirea Naţională Ecumenică, Iaşi, cu comunicarea „Reconcilierea prin Mântuitorul Iisus Hristos";
- **21-23 octombrie 1995** – participare la Sesiunea de Comunicări „Spiritualitate şi cultură ortodox-românească", Caransebeş, cu comunicarea „Spiritualitatea ortodoxă română oglindită în gândirea Sf. Ioan Casian";
- **27-29 octombrie 1995** – participare la Simpozionul Internaţional de Iudaistică, Cluj-Napoca, cu comunicarea „Preocupări pentru studiul vechi-testamentar în şcolile teologice transilvănene";

- **6 decembrie 1995** – participare la Simpozionul Facultăţii de Psiho-Pedagogie a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Teologi biblişti transilvăneni şi evoluţia studiilor biblice româneşti în sec. XIX-XX”;
- **14 februarie 1996** – participare la o sesiune de comunicări la École biblique et Archéologique Française de Jérusalem (Israel), cu comunicarea „Profetismul timpuriu”;
- **octombrie 1996** – participare la Simpozionul Internaţional „Evreii în istoria României”, organizat de Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, București, cu comunicarea: „Etapele dezvoltării studiilor biblice vechi-testamentare şi de Limbă Ebraică în Transilvania în sec. XIX-XX – argument al dialogului obiectiv interreligios”;
- **martie 1997** – participare la Colocviul Internațional „Educația religioasă și rolul său formativ”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca;
- **7-9 iunie 1997** – participare la Colocviul Internațional „Descoperirea și cultivarea vocației”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca;
- **9-10 mai 1998** – participare la Simpozionul omagial „100 de ani de la nașterea Pr. Prof. martir Liviu-Galaction Munteanu”, Cristian (Brașov);
- **26 mai 1998** – participare la Simpozionul Național „Aistesis și Persona”, Cluj-Napoca, cu comunicarea „Apoclipsis, gnosis și persona”;
- **28 mai 1998** – participare la Centenarul nașterii Pr. Prof. Dr. Liviu-Galaction Munteanu”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea „Pr. Prof. L.-G. Munteanu și preocupările sale pentru studiul Vechiului Testament”;
- **26 iunie 1998** – participare la Masa Rotundă: „125 de ani de la moartea Mitropolitului Andrei Șaguna”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca;
- **6-14 iulie 1998** – participare la Conferinţa Internaţională IEF, Fridrichrodha (Germania), cu comunicarea „Ideea reconcilierii exprimată de slujba Vecerniei” (în cadrul acestei conferințe, a mai susținut încă șase seminarii de exegeză liturgică ortodoxă);
- **6-8 noiembrie 1998** – participare la Sesiunea de Comunicări „Teologie şi cultură transilvană în contextul spiritualității europene”, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Etnie şi confesiune, dezvoltarea termenilor în cadrul istoriei românilor din Transilvania în sec. XIII-XIX”;
- **10-13 octombrie 1999** – participare la Simpozionul Internaţional „Toleranţă şi convieţuire”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din

Cluj-Napoca, cu comunicarea „Problema toleranţei religioase pentru români în perioada iosefină”;

- **27 octombrie – 4 noiembrie 1999** – participare la Dialogul Tinerilor Teologi Ortodocşi Români şi Luterani Germani, Arad, cu comunicarea „Înţelegerea şi trăirea Sfintei Scripturi în cadrul serviciilor liturgice ortodoxe”;
- **5-12 octombrie 2000** – participare la Simpozionul Internaţional „Biserică şi multiculturalitate în Europa sfârşitului de mileniu” organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea „Exegeza biblică vechi-testamentară – disciplină care conservă multiculturalitatea”;
- **24-25 mai 2001** – participare la Sesiunea de Comunicări ştiinţifice dedicată împlinirii unui deceniu de la reînfiinţarea Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman” din Oradea, cu comunicarea: „Despre funcţia tipică a chipurilor patriarhale din Vechiul Testament în concepţia lui Filon din Alexandria”;
- **aprilie 2002** – participare la Simpozionul Internaţional: „Emanciparea interioară a Evreilor”, organizat de Centrul de Studii Iudaice „Goren Goldstein”, Bucureşti, cu comunicarea: „Bazele biblice ale misticii iudaice”;
- **12 aprilie 2002** – participare la Conferințele organizate de Societatea Academică de Cercetare a Religiilor și Ideologiilor, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Destinul omului: contemplaţie sau pragmatism?”;
- **mai 2002** – participare la Seminarul de Medicină și Teologie „Medic – Pacient – Preot” (ediția I), Arcalia, cu comunicarea: „Dimensiunea taumaturgică a slujirii liturgice”;
- **noiembrie 2002** – participare la Conferinţa Internațională, organizată de Konard Adenauer Stiftung, Budapesta, cu comunicarea: „Creştin-democraţia în Europa estică în contextul transformărilor politice din ultimul deceniu”;
- **noiembrie 2002** – participare la Conferinţa, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman” din Oradea, cu comunicarea: „Unicuitatea şi aspectul indelibil al Legii revelate”;
- **15 noiembrie 2002** – participare la Conferințele organizate de Societatea Academică de Cercetare a Religiilor și Ideologiilor, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Mistica iudaică și mistica creștină – complementaritate sau continuitate”;
- **aprilie 2003** – participare la Simpozionul Național „Alteritate şi identitate”, organizat de Facultatea de Litere, Bucureşti, cu comunicarea: „Elementele structurale ale identității religioase iudaice”;
- **mai 2003** – participare la Seminarul de Medicină și Teologie „Calitatea vieții la omul suferind. Alimentație și spiritualitate creștin-ortodoxă” (ediția a II-a),

Bistrița, cu comunicarea: „Hrana duhovnicească și hrana trupească – despre cumpătare și sănătate”;

- **22-24 mai 2003** – participare la Simpozionul Internaţional „Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III”, organizat de către Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca cu comunicarea: „Tipuri vechi-testamentare prefigurative pentru eclesiologia nou-testamentar paulină”;
- **iunie 2003** – participare la Conferinţa, organizată de Facultatea de Studii Europene a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Morala în politică”;
- **august 2003** – participare la Conferinţa Biblică Internațională „Acceptance and refusal – in the religious community”, Szeged, (Ungaria), cu comunicarea: „The Qumran Community and its relations with Jerusalem”;
- **septembrie 2003** – participare la Congresul Naţional al Facultăților de Teologie din România, Durău, cu comunicarea: „Structura învățământului teologic românesc azi (planuri şi programe)”;
- **mai 2004** – participare la Seminarul de Medicină și Teologie „Pentru o bioetică creștină. Aspecte speciale determinate de relația dintre Teologie și Medicină” (ediția a III-a), Bistrița, cu comunicarea: „Discontinuitățile existente între Teologie și Medicină generate de problematica sufletului”;
- **17-20 iunie 2004** – participare la Sesiunea Anuală a Comisiei de Istorie Bisericească Comparată, Focșani, cu comunicarea: „Elemente de diplomație religioasă în actele de curte ale lui Ştefan cel Mare”;
- **octombrie 2004** – participare la Conferinţa Internațională „Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură şi în Istorie”, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Misiunea Bisericii – Abordare sintetică a discursului nomosic în vederea identificării fundamentelor biblice ale martyriei creştine”;
- **5 noiembrie 2004** – participare la Conferința organizată de Societatea Academică de Cercetare a Religiilor și Ideologiilor, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Ortodoxie, Sinodalitate, Ecumenism și Multiculturalitate”;
- **mai 2005** – participare la Seminarul de Medicină și Teologie „Familia, Nașterea, Tehnologii medicale de reproducere asistată (poziții teologice, medicale, juridice, filosofice)” (ediția a IV-a), Bistrița, cu comunicarea: „Viul – ființa și legile seculare ale vieții”;
- **23-24 mai 2005** – participare la Conferința Internațională „Mărturisirea credinţei în contextul secularizării radicale”, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba-Iulia;
- **octombrie 2005** – participare la Conferinţa Internațională „Repere teoretice pentru o apologetică creştină contemporană”, organizată de Facultatea de

Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Apologetica – dialog şi dimensiune profetică”;

- **10 martie 2006** – participare la Conferința organizată de Societatea Academică de Cercetare a Religiilor și Ideologiilor, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „The mystery of encounter in D. Stăniloae’ perspective”;
- **mai 2006** – participare la Seminarul de Medicină și Teologie „Teologie și Ecologie” (ediția a V-a), Bistrița, cu comunicarea: „Viul – ființa și legile seculare ale vieții”;
- **mai 2007** – participare la Conferinţa Internațională, „Teologie şi Societate în opera Sf. Ioan Gură de Aur la 1600 de ani de la trecerea sa în veşnicie”, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman” din Oradea, cu comunicarea: „Opera Sfântului Ioan Gură de Aur, scrisoare a dragostei divine adresată omului”;
- **mai 2007** – participare la Seminarul de Medicină și Teologie „Perspectiva ortodoxă contemporană asupra sfârșitului vieții” (ediția a VI-a), Bistrița, cu comunicarea: „Sfânta Liturghie – o slujire care transcende moartea”;
- **10 septembrie 2007** – participare la Simpozionul Internaţional „Transdisciplinarity approaches of the dialogue between science, art and religion in the Europe of tomorrow”, Sibiu, cu comunicarea: „Revelation and Knowledge. Preliminaries for a working-methodology regarding the meeting (the dialogue) between science and religion (an orthodox outlook)”;
- **11 septembrie 2007** – participare la Conferinţa Internaţională „Living in Truth – A Conceptual Framework for a Wisdom Society and the European Construction”, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Revelation and Knowledge – On the Methodology of Dialogue”;
- **18-19 octombrie 2007** – participare la Conferinţa Națională „John Chrysostom – Interpreter of the Scriptures”, organizată de Centrul de Studii Biblice al UBB, Cluj-Napoca, cu comunicarea, „The God-man and man in Chrysostom’s Old Testament Exegesis”;
- **25-26 octombrie 2007** – participare la Conferinţa Internațională „Felekezetek az Igazság szolgálatában Történelem – Teológia – Önazonosság (1500-2000)”, Esztergom (Ungaria), cu comunicarea „Toleranţă şi intoleranţă în corpusurile legislative transilvănene în sec. XVI-XIX”;
- **1-3 noiembrie 2007** – participare la Conferinţa Internațională „European Studies on Religion and State in the 21st Century”, în cadrul proiectul EURESIS, Tesalonic (Grecia), cu comunicarea „Teaching Religion and State in Romania”;
- **7-9 februarie 2008** – participare la Colocviul Biblic Internaţional „Les Orthodoxes et les traductions de la Bible”, organizat de Institut du Theologie

Orthodoxe Saint-Serge, Paris, cu comunicarea: „Traduire l'Ecriture à la lumière de la martyria chrétienne";

- **15 mai 2008** – participare la Conferinţa organizată la Facultatea de Litere a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Sacrul din perspectiva teologiei ortodoxe";
- **19 mai 2008** – participare la Conferinţa organizată la Facultatea de Drept a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „*Dikeos, orthos kai ethiki* – Reflecţii asupra transcendenţei dreptăţii";
- **17 iunie 2008** participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și transplantului de organ" (ediția a VII-a), Bistrița, cu comunicarea: „Omul – o unitate care moare pe părţi?";
- **26-28 iunie 2008** – participare la Congresul Ştiinţific Internaţional „Filadelfie şi xenofobie în teologia paulină şi realitatea contemporană", organizat de Mitropolia Veriei, Naoussiei şi Kampaniei, Veria (Grecia), cu comunicarea: „Ger – străinul în revelaţia biblică vechi-testamentară";
- **13-17 iulie 2008** – participare la Conferinţa Internațională „Subject, Self and Soul: Transdisciplinary Approaches to Personhood", organizată de Metanexus Institute, Madrid (Spania), cu comunicarea: „Subject, Self and Soul. Biblical Anthropological Approaches and Orthodox Exegesis. A Possible Perspective for a Transdisciplinary Discourse";
- **24 iulie 2008** – participare Sesiunea de comunicări „Sfânta Scriptură, fundament al vieţii – istorie şi veşnicie, dincolo de cuvinte", organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, în colaborare cu Centrul de Studii Biblice, Patristice, Catehetice şi Pastorale, de la Mânăstirea Nicula, cu comunicarea: „Traducerea Sfintei Scripturi";
- **24-27 septembrie 2008** – participare la Congresul Internaţional „The Dialogue between Science and Religion in the Orthodox World", București, cu comunicarea: „Difficulties of Revelation and Limits of Rationality";
- **9-11 octombrie 2008** – participare la Conferinţa Internaţională „Reason and Faith" organizată de Universitatea „Babeş-Bolyai" sub egida UNESCO şi în colaborare cu Institutul Cultural Italian, cu comunicarea „The Divine Reasons of Creation and the Knowledge through Faith (Complements to a Secular Epistemology)";
- **16-18 octombrie 2008** – participare la Conferinţa Internaţională „Creation, Humanity and Nature in Jewish and Early Christian Literature" a Centrului de Studii Biblice UBB, Cluj-Napoca, cu comunicarea „Creation in Philo";
- **2-4 noiembrie 2008** – participare la Conferinţa Internaţională „Revelation and cultural diversity. The Gospel of Christ and the diversity of cultures",

organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Unde începe Evanghelia? Sau despre unitatea şi a-temporalitatea verbum-ului revelat”;

- **3 noiembrie 2008** – participare la Conferinţa Internațională „Intereferenţa ştiinţă-religie. Perspective în noul mileniu”, Cluj-Napoca, cu comunicarea „Cunoaşterea teologică (cunoaşterea prin credinţă) şi cunoaşterea ştiinţifică – antinomie sau complementaritate?”;
- **22-28 noiembrie 2008** – participare la Săptămâna de cursuri predate la Institutul Catolic din Paris în cadrul programului de mobilităţi Erasmus, pe temele „L’exégèse patristique aujourd’ui: dépassée ou bien plus actuelle que jamais?” şi „La question de l’auteur et sa relevance pour la reception / compréhension / unité de la Sainte Ecriture” (în aceeaşi perioadă, trei conferinţe biblice susţinute la Institut du Theologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris);
- **28-30 noiembrie 2008** – participare la Colocviul Internaţional Identitate românească în context european, organizată de Facultatea de Ştiinţe Politice, Administrative şi ale Comunicării – Centrul de Analiză politică, Cluj-Napoca; cu comunicarea „Babel şi Cincizecimea ierusalimiteană – repere de fixare a identităţii în istorie şi eshatologie”;
- **26 februarie 2009** – participare la Conferinţa anuală a Uniunii Bibliştilor din România, Sibiu, cu comunicarea: „Bogăţie şi sărăcie în Vechiul Testament”;
- **26-29 martie 2009** – participare la Conferinţa Internațională „Integrarea europeană şi valorile Bisericii”, organizată de Centrul de Studii Ecumenice şi Interreligioase (CSEIR), Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Europa – comunicare identitară sau nivelare? O perspectivă teologic-biblică”;
- **15 mai 2009** – participare la Sesiunea Internațională de Comunicări Științifice cu tema „Sfântul Vasile cel Mare, Teologie și Monahism”, organizată de către Ordinul „Sfântul Vasile cel Mare” (OSBM), Facultatea de Teologie Greco-Catolică a UBB și Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla, Cluj-Napoca, cu comunicarea „Așezămintele monahale – la Sf. Vasile cel Mare și Sf. Ioan Casian – despre omul unității”;
- **22-23 iunie 2009 –** participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Bioetica creștină și provocările lumii seculare” (ediția a VIII-a), Bistrița, cu comunicarea: „Morala viu-lui și etica vieții. Reflecții de antropologie biblică”;
- **26-28 iunie 2009** – participare la Conferinţa Internațională „Teaching about Religion and State interaction in Europe. Challenges and Perspectives organizată sub egida EuReSIS Network (European Studies 7on Religion & State Interaction)”, Tesalonic (Grecia), cu tema „The Relation Church – State in the Teaching and Research Activities in Romania”;

- **28-29 iunie 2009** – participare la Congresul Ştiinţific Internaţional organizat de Mitropolia Veriei, Naoussiei şi Kampaniei, Veria (Grecia), cu comunicarea: „Sfântul Ioan Gură de Aur – teologia alterităţii şi *eclesia mică*”;
- **27 iulie – 3 august 2009** – participare la Cea de a 39-a Conferinţă a Asociaţiei „Prietenia Ecumenică Internaţională”, cu tema: „New Heaven and New Earth”, organizată de International Ecumenical Fellowship și Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Entheosis – thelos of the entire creation. *Ceruri noi şi pământ nou* (2Pt 3,13; Mt 19,28*: la înnoirea lumii*)”;
- **28-29 septembrie 2009** – participare la Sesiunea Ştiinţifică anuală a Comisiei Române de Istorie şi Studiu al Creştinismului „Creştinismul românesc şi organizarea bisericească în sec. XIII-XIV. Ştiri şi interpretări noi”, organizată de Aşezământul Social Filantropic „Sf. Pantelimon”, Lacu Sărat, Brăila, cu comunicarea „Paşi spre instituţionalizarea vieţii bisericeşti din Transilvania: cazul mănăstirii Peri”;
- **8-10 octombrie 2009** – participare la Conferinţa Internaţională „Europe in Today's World Crisis”, organizată de Facultatea de Studii Europene a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Transcendent, Responsability and Secularization. A Theological Answer”;
- **18-20 octombrie 2009** – participare la Congresul Internaţional „Romania, as Laboratory of the Dialogue between Science and Spirituality in the Contemporary World”, al Asociaţiei pentru Dialogul dintre Ştiinţă şi Teologie în România (ADSTR), Academia Română, București, cu comunicarea „Repentance, Knowledge and Spirit. An Answer to the Idolatry of Logic”;
- **23 octombrie 2009** – participare la Conferințele organizate de Societatea Academică de Cercetare a Religiilor și Ideologiilor, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Chip, tăcere şi revelarea Nevăzutului”;
- **5-8 noiembrie 2009** – participare la Conferinţa Internaţională „Revelaţii ale unităţii: Treime, Biserică şi Cosmos la Sfinţii Părinţi capadocieni şi în teologia contemporană”, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Unitatea Bisericii şi modelul treimic al acesteia la Sfinţii Părinţi Capadocieni”;
- **11-12 noiembrie 2009** – participare la Conferința Centrul de Bioetică al UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea „Persoană, comunicare şi transformare (între exces şi cumpătare)”;
- **19 noiembrie 2009** – participare la Conferința Forumului Universitar Clujean, cu comunicarea „Teologie ortodoxă transilvăneană”;

27-28 noiembrie 2009 – participare la Simpozionul Internaţional al Centrului de Studii Biblice al UBB din Cluj-Napoca „Charismatic and Institutional Ministerium in the Scriptures”;

- **25-26 mai 2010** – participare la Cel de al III-lea Colocviu Naţional de Teologie Dogmatică Ortodoxă, „Revelaţie, dogmă şi spiritualitate în perspective misiunii Bisericii”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca;
- **31 mai – 1 iunie 2010 –** participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Provocările bioeticii creştine în era noilor tehnologii medicale” (ediția a IX-a), Bistrița, cu comunicarea: „Omul, între duhul vieții și duhul veacului”;
- **3-4 iunie 2010** – participare la Simpozionul Internaţional al Centrului de Studii Biblice al UBB din Cluj-Napoca „Disciples and Discipleship in Jewish and Christian Literature”;
- **29 martie 2011** – participare la Ciclul de Meditaţii „Postul Paştelui – pelerinaj sufletesc” organizat de Centrul de Studii Biblice al UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Paştile *ευφροσυνη αιωνιοσ*. Bazele biblice ale imnologiei pascale, schiţă exegetică”;
- **13-15 mai 2011 –** participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Medicină și spiritualitate în abordarea pacientului terminal” (ediția a X-a), Bistrița, cu comunicarea: „Cuvântul – pallium al suferinței sau despre funcția taumaturgică a cuvântului”;
- **10-12 octombrie 2011** – participare la Simpozionul Internaţional „Familia creştină în societatea contemporană”, organizat de Centrul de Studii Teologice Interdisciplinare din Oradea și Institutul de Diplomaţie Religioasă, cu comunicarea: „Familii ale Vechiului Testament – modele pentru înţelegerea unităţii neamului omenesc (atunci şi astăzi)”;
- **14-15 octombrie 2011** – participare la Simpozionul Internaţional Ecumenic „Familia şi binele comun”, organizat de Facultatea de Teologie Greco-Catolică a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Fecunditatea Tainei Căsătoriei pentru Biserică”;
- **3-5 noiembrie 2011** – participare la Simpozionul Internaţional „Familia creştină între tradiţie şi modernitate”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea „Căsătorie şi circumciziune, prevederi legislative, ritual liturgic şi funcţia prefigurativă”;
- **15 mai 2012** – participare la Conferința organizată de Societatea Academică de Cercetare a Religiilor și Ideologiilor, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Lumea conflictelor şi a compromisului versus Lumea credinţei, nădejdii şi a dragostei”;

- **7-8 mai 2012** – participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Etica martirajului și a morții martirice” (ediția a XI-a), Bistrița, cu comunicarea: „Diagnoza pozitivă a morții martirice”;
- **24-26 septembrie 2012** – participare la Cel de al V-lea Congres Naţional al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România „Formare, calitate, competitivitate în învăţământul teologic universitar contemporan”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, Mânăstirea Nicula, cu comunicarea: „Ştiinţă, conştiinţă şi spiritualitate”;
- **9-10 noiembrie 2012** – participare la Conferinţa Naţională „Diaconie şi Taumaturgie”, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Transcendenţă şi tămăduire”;
- **6 aprilie 2013** – participare la Cea de-a Treia Întâlnire de dialog teologic între Mişcarea Focolarelor „Opera Preasfintei Fecioare Maria”, cu Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, „Cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne întru El (1In 4,16b)”, cu comunicarea: „Chipul Treimic al iubirii”;
- **25 aprilie 2013** – participare la Conferința organizată de Asociaţia Studenţilor Creştini Ortodocşi Români, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Dimensiunea Învierii în Cuvântul Domnului nostru Iisus Hristos”;
- **13-14 mai 2013** – participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Creștinul în fața suferinței și morții” (ediția a XII-a), Bistrița, cu comunicarea: „Suferință, moarte și înviere în scrierile profeților”;
- **22-24 august 2013** – participare la Conferința Biblică Internațională „The Bible and Economics. The Poor and the Rich in Biblical Texts”, Szeged (Ungaria), cu comunicarea „Wealth and Poverty in the Book of Proverbs”;
- **9-10 octombrie 2013** – participare la Simpozionul Internațional „Credință și politică. Sfinții Împărați Constantin și Elena, promotori și apărători ai libertății religioase”, cu comunicarea „Credință și libertate – o perspectivă a scrierilor profetice (Is. 61; Ier. 29)”;
- **4-5 noiembrie 2013** – participare la Congresul asupra „Receptării interdisciplinare a operei Părintelui Dumitru Stăniloae”, organizat de Centrul Ortodox de Studii şi Cercetare „Dumitru Stăniloae” din Paris, Leuven, cu comunicarea: „Părintele Dumitru Stăniloae – promotor al lecturii hristologice a Vechiului Testament”;
- **27 februarie 2014** – participare la Conferința Uniunii Bibliștilor din România, Sibiu, cu comunicarea „Semnificaţia eshatologică a rugăciunii iudaice”;
- **21-22 martie 2014** – participare la Cea de-a patra întâlnire de dialog teologic între Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca şi Mişcarea Focolarelor

„Iubirea milostivă a Preasfintei Treimi în viziunea teologică a Părintelui Dumitru Stăniloae şi a Chiarei Lubich în contextul dialogului ecumenic contemporan", cu comunicarea: „Iubirea în Treime şi iubirea din – cale a restaurării unităţii în creaţie";

- **12-13 mai 2015** – participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Influența valorilor creștine asupra bioeticii europene" (ediția a XIII-a), Bistrița, cu comunicarea: „Psihanaliză şi Religie sau despre drumul de la *ego* la *koinonia*";
- **29 aprilie 2014** – participare la Sesiunea de Comunicări sub egida „90 de ani de la înființarea Învățământului Teologic Ortodox la Cluj-Napoca (1924-2014)", organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, cu comunicarea „Istoria creaţiunii şi Paradisul în cercetările Pr. prof. dr. Liviu Galaction Munteanu";
- **2-3 iulie 2014** – participare la Conferința Internațională ComSymbol, Montpellier, cu comunicarea „Espace public et communication de la foi";
- **21-22 octombrie 2014** – participare la Conferința Internațională „Mărturisire și Euharistie – lucrări sfinte pentru restaurarea hristică a persoanei umane", organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman" din Oradea, cu comunicarea: „De la jertfă/ Euharistie la ospățul eshatologic";
- **6 noiembrie 2014** – participare la a X-a Conferință Națională de Bioetică, Iași, cu comunicarea: „Consilierea spirituală și Euharistia – căi de restaurare spirituală a persoanei";
- **3-6 noiembrie 2014** – participare la Simpozionul Internațional „Euharistie, Spovedanie, Martiriu", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Tipologii ale Euharistiei în Vechiul Testament";
- **11 ianuarie 2015** – participare la Conferința organizată de Societatea Academică de Cercetare a Religiilor și Ideologiilor, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Conflicte religioase sau manipulări? Creștinismul în Asia Mică";
- **13-14 aprilie 2015** – participare la Colocviile de la Gledin (ediția a IV-a), cu o comunicare: „Mitropolitul Iacob Stamati";
- **23-24 aprilie 2015** – participare la Conferința Internațională „Education Mobility, Innovation Culture and Social Responsability as the Resources of Competitiveness of European Universities", organizată de Uzhorod National University cu sprijinul Ministerului Educației și Științei în Ucraina, cu o comunicare focusată pe tema mobilităților în cadrul UBB („Academic Mobilities");
- **9 mai 2015** – participare la Simpozionul Centrului de Studii biblice din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Moduri ale prezenței mesajului biblic în omilie (abordare comparată: Capadocienii și discursul religios actual)";

- **4-6 mai 2015** – participare la Simpozionul ISSTA cu tema „The Missionary Ethos of the Church in Post-modernity”, Alba-Iulia, cu comunicarea: „Post-modernitatea: oportunitatea/provocarea Bisericii pentru reconstrucția discursului antropologic”;
- **11-12 mai 2015** – participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Valorile creștine le educației pentru sănătate” (ediția a XIV-a), Bistrița, cu comunicarea: „Paideia și antropologia integrala la Sfântul Ioan Gură de Aur, un posibil răspuns la chestiunea de azi a educației religioase”;
- **2-5 noiembrie 2015** – participare la Simpozionul Internațional „Misiunea parohiei și a mănăstirii într-o lume în continuă schimbare”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Teologia Sionului – element de fundamentare a comuniunii/comunității credinței”;
- **5-6 noiembrie 2015** – participare la Conferința Centrului de Studii Biblice din Cluj-Napoca „Religion and Politics. Jews, Christians and the Empire(s)”, cu comunicarea: „Philo and Tiberius Julius Alexander: Two Models of Interaction with the Empire”;
- **6-7 noiembrie 2015** participare la Conferinţa Naţională „Text şi discurs religios”, (ediția a VIII-a), organizată de Facultatea de Litere a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Retorica discursului profetic vechi-testamentar”;
- **12 noiembrie 2015** – participare la Conferința Centrului de Cultură şi Artă al Judeţului Sălaj „Glasul Bisericii în cetate”, organizat de Episcopia Sălajului, Zalău, cu comunicarea: „Omul postmodernității, peregrin între pământ și eternitate sau o pledoarie pentru o antropologie teologic trinitară”;
- **2 decembrie 2015** – participre la Conferința „Refo500 Meeting Eastern European Institutions”, organizată de UBB, Academia Ungară de Ştiinţe şi Fundaţia olandeză Refo 500, cu comunicarea: „Bible Studies in European Context: Bible Translations during Reformation and Their Importance concerning the Study of the Bible”;
- **26 februarie 2016** – participare la Simpozionul Anual al Uniunii Bibliştilor din România „Poporul lui Dumnezeu şi societatea”, Sibiu, cu comunicarea: „Conceptul de popor ales în dialogul interreligios creştin-mozaic”;
- **9-10 mai 2016** – participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Tendințe și politici demografice ale României într-o Europă unită” (ediția a XV-a), Bistrița, cu comunicarea: „Antropologia integrală: chestiunea genurilor și viața”;
- **11-13 mai 2016** – participare la Conferinţa Întâlnirii Anuale a Tinerilor din cuprinsul Episcopiei Ortodoxe Române a Spaniei şi Portugaliei, Congresul

Naţional Nepsis, Barcelona, cu comunicarea: „Comunicare şi comuniune. Reţelele de comunicare, ajutor sau piedică în viaţa duhovnicească”;

- **16-17 mai 2016** – participare la Conferința „230 de ani de învăţământ teologic ortodox la Sibiu. Rolul educaţiei religioase pentru societatea contemporană”, organizată la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna” din cadrul Universităţii Lucian Blaga, Sibiu, cu comunicarea: „Educarea – formarea omului integral”;
- **4 iulie 2016** – participare la Conferinţa Națională ROOTS „Revelaţie. Inspiraţie. Canon. Unitatea Scripturii şi reflectarea ei în dinamica pastorală”, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Despre canon şi unitatea Scripturii”;
- **28 iulie 2016** – participare la Simpozionul Aniversar a 90 de ani de existenţă a vechii vetre monahale de la Mânăstirea Rohia, Maramureș, cu comunicarea: „Mânăstirea Rohia – o mânăstire misionară”;
- **10-11 noiembrie 2016** – participare la Conferinţa Internațională „Educaţie, religie şi familie în societatea contemporană” (CIERFSC), ediția I, organizată de Arhiepiscopia Vadului, Feleacului şi Clujului, Protopopiatul Ortodox Beclean, în parteneriat cu Universitatea „Babeş-Bolyai” din Cluj-Napoca şi Facultatea de Psihologie şi Ştiinţe ale Educaţiei, Beclean, cu comunicarea: „Redescoperirea valenţelor pedagogice şi misionare ale familiei creştine”;
- **11-12 noiembrie 2016** – participare la Simpozionul Național al Bibliștilor Ortodocși din România, București, cu comunicarea: „Recurgem la exegeza iudaică în cazul interpretării textelor psalmice?”;
- **13-16 noiembrie 2016** – participare la Simpozionul Internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă „Educație și mărturisire. Formarea creștină a tinerilor în spiritul viu al Tradiției”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Cărțile Ruth și Iona, modele misionare (familia ca mediu misionar; profetul, misionarul par execellence)”;
- **7 decembrie 2016** – participare la Conferința organizată de Societatea Academică de Cercetare a Religiilor și Ideologiilor, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Un dialog imaginar Heidegger-Stăniloae”;
- **8 decembrie 2016**, participare la Conferința Centrului de Cultură şi Artă al Judeţului Sălaj „Glasul Bisericii în cetate”, organizat de Episcopia Sălajului, Zalău, cu comunicarea: „Criza antropologiei şi criza mondială sau Pledoarie pentru omul întreg”;
- **2 martie 2017 –** participare la Conferința organizată de Asociaţia Studenţilor Creştini Ortodocşi Români din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Tinereţea între prăpăstii şi culmi”;
- **31 martie – 1 aprilie 2017** – participare la Cel de-al X-lea Congres Naţional de Istorie a Presei „Tradiţii ale presei religioase din România”, organizat de

Universitatea „Babeş-Bolyai”, în colaborare cu Asociaţia Română de Istorie a Presei (ARIP), Mitropolia Clujului, Maramureşului şi Sălajului şi Eparhia Greco-Catolică de Cluj-Gherla, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Presa religioasă din Transilvania sec. XIX-XX şi receptarea Marii Uniri (cu accent major pe *Telegraful român*)”;

- **8-9 mai 2017** – participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Resacralizarea relației medic-pacient” (ediția a XVII-a), Bistrița, cu comunicarea: „Antropologia integrală și provocările tehno-științelor”;
- **15-16 mai 2017** – participare la Simpozionul Național al Bibliștilor Ortodocși din România, Mănăstirea Nicula, cu comunicarea: „Hermeneutica biblică din perspectivă răsăritean-ortodoxă”;
- **16 iunie 2017** – participare la Conferința Centrului de Studii Biblice din Cluj-Napoca „Religie și drepturile omului”, cu comunicarea: „Bazele biblice ale drepturilor omului: o dezbatere focalizată pe drept și demnitate”;
- **28 octombrie 2017** – participare la Simpozionul „Luther şi Scrisoarea către Romani. De la conflict la comuniune”, Blaj, cu comunicarea: „Rom 9,3 și Ieș 32,32 – interdeterminări și diferențe”;
- **5-7 noiembrie 2017** – participare la Simpozionul Internațional „Icoană, mărturie creștină, totalitarism”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Aniconismul în iudaism”;
- **7-8 decembrie 2017** – participare la conferința Centrului de Studii Biblice al UBB din Cluj-Napoca „Religion and Human Rights: Fiends or Foes?”, Cluj-Napoca cu comunicarea: „Dignity and Human Rights – a Biblical perspective”;
- **19 ianuarie 2018** – participare la Simpozionului Național ,,Valori naționale în creația Mitropolitului Bartolomeu Valeriu Anania” (ediția a III-a), Suceava, cu comunicarea „Mitropolitul Bartolomeu, despre căutarea dincolo de cuvinte”;
- **8-12 mai** – participare la A IV-a Consultaţie Teologică a Diakonie Neuendettelsau cu reprezentanţii Bisericii Ortodoxe Române „Viaţa ca dar al lui Dumnezeu – responsabilitatea creştină în perspectiva morţii,” Cluj-Napoca / Mănăstire Nicula, cu comunicarea: „Jertfă – martiriu – mărturie; secvenţe biblice fondatoare”;
- **14-15 mai 2018** – participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Tehno-științele și provocările lumii contemporane” (ediția a XVIII-a), Bistrița, cu comunicarea: „Antropologie, inginerii genetice și etica în cercetare”;
- **7 iunie 2018** – participare la Conferința Centenar 1918-2018 „Trecut, prezent și viitor. Istorie și cultură românească”, Bistrița, cu comunicarea: „Contribuția dr. Miron Cristea la organizarea și realizarea evenimentelor Marii Uniri”;
- **7-8 iunie 2018** – participare la Conferința „Biserică și Societate în ultimii 100 de ani (1918-2018)”, organizată de Facultatea de Teologie Reformată a

Universităţii „Babeş-Bolyai”, Facultatea de Teologie a Universităţii Reformate „Károly Gáspár” din Budapesta şi Fundaţia „Református Közéleti és Kulturális Alapítvány” din Budapesta, Cluj-Napoca, cu comunicarea „Etnie, confesiune, națiune – dezvoltarea conceptelor în istorie și în domeniul vieții religioase”;

- **9-14 iulie 2018** – participare la Școala de Vară „Provocările istoriei ca știință și disciplină de învățământ la începutului mileniului III”, Cluj-Napoca, cu conferința „Biserica: Slujitoare a neamului românesc pentru Unire”;
- **26 iulie 2018** – participare la Conferința Centrului de Studii Teologice Sfântul Dionisie Exiguul (Episcopia Italiei), în cadrul universității de vară „Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfânta Muceniță Ecaterina”, Bologna, cu comunicarea: „Asceză și sfătuire la Profeți și în scrierile didactico-poetice (Isaia 58; Proverbele lui Solomon)”;
- **23 iulie 2018** – participare la Conferința Centrului de Studii Teologice Sfântul Dionisie Exiguul (Episcopia Italiei), în cadrul universității de vară „Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfânta Muceniță Ecaterina”, Bologna, cu comunicarea: „Te-am părăsit, Doamne, să nu mă părăsești (Rugăciunea pentru Săptămâna Patimilor Domnului / Sf. Isaac Sirul). Despre ascultare și smerenie în prima poruncă a lui Dumnezeu (Fc 2,16-17)”;
- **24 iulie 2018** – participare la Conferința Centrului de Studii Teologice Sfântul Dionisie Exiguul (Episcopia Italiei), în cadrul universității de vară „Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfânta Muceniță Ecaterina”, Bologna, cu comunicarea: „Despre invidie și crimă / corupție – funcția paradigmatic pedagogică a narațiunilor din cadrul istoriei universale a omenirii (Fc. 4, 6-11)”;
- **25 iulie 2018** – participare la Conferința Centrului de Studii Teologice Sfântul Dionisie Exiguul (Episcopia Italiei), în cadrul universității de vară „Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfânta Muceniță Ecaterina”, Bologna, cu comunicarea: „Legile sfințeniei / sfințirii – precizări ale telosului omenirii și al creației (Lev. 11,25)”;
- **11 septembrie 2018** – participare la Conferința „Bisericile istorice din Ardeal și Marea Unire”, Bistrița, cu comunicarea: „In memoriam – pași spre Marea Unire, personalități și evenimente”;
- **8-10 octombrie 2018** – participare la Congresul Facultăților de Teologie Ortodoxă din cuprinsul Patriarhiei Române „Contribuția Bisericii și a teologiei ortodoxe pentru unitatea de credință și neam”, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman” din Oradea, cu comunicare „Fundamentele biblice ale unității de credință creștină. Ortodoxia mărturisirii”;
- **12-16 octombrie 2018** – participare la Conferința Internațională „Education, Religion, Family in the Contemporary Society”, Beclean, cu comunicarea

„Obedience – Shema Israel – the principle of educating and shaping moral character”;

- **9-20 octombrie 2018** – participare la Simpozionul Teologic Național „Credință – Unitate – Națiune”, organizat de Episcopia Devei şi Hunedoarei, Deva, cu comunicarea „Credință și națiune la români în contextul primăverii națiunilor”;
- **30-31 octombrie 2018** – participare la Simpozionul Național „Biserica Ortodoxă Română și Marea Unire de la 1918. Contribuția teologiei ardelene”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din Arad, cu comunicarea: „Unitatea Sfintei Scripturi, fundament al unității mărturisirii și al slujirii”;
- **1 noiembrie 2018** – participare la Conferința organizată de Societatea Academică de Cercetare a Religiilor și Ideologiilor, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Conceptul de unitate la Noica, Țuțea și Ionesco”;
- **4-6 noiembrie 2018** – participare la Conferința Internațională „Unitate și identitate. Ortodoxia românilor între comuniunea răsăriteană și dialogul cu Apusul”, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea „Mărturisirea credinței – izvor al unității credinței în Dumnezeul cel viu (regi și profeți)”;
- **6 decembrie 2018** – participare la Conferința organizată de Asociaţia Studenţilor Creştini Ortodocşi Români, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Mila și blândeţea – putere sau slăbiciune?”;
- **18-19 ianuarie 2019** – participare la Simpozionului Național ,, Martiraj şi unitate la Bartolomeu Valeriu Anania”, (ediția a IV-a) Suceava, cu comunicarea „Mitropolitul Bartolomeu, despre căutarea dincolo de cuvinte”;
- **11-13 februarie 2019** – participare la Simpozion Internațional „Treime, Biserică, Societate. Implicațiile dogmei trinitare în structura și dinamica societății contemporane”, la Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Fundamentele biblice ale învățăturii trinitare. Expresii prefigurative vechitestamentare și ioaneice”;
- **20 martie 2019** – participare la Conferință organizată în Sala Astra a Bibliotecii Județene, Arad, cu comunicarea: „Diogene din Sinope și Slăbănogul din Vitezda sau despre dilema căutării omului (cinstit)”;
- **28 martie 2019** – participare la Conferința „Medici și Teologi – Despre viață și apărarea vieții”, în dialog cu Gabriel Gurman, de la Universitatea Ben Gurion din Beer Sheva, cu comunicarea „Haiim, Havah și dinamica creației și a societății ca evidente ale viului, ale vieții, despre clipe fericite și despre clipele limita, de la sărbătoare la durere”;

- **10-12 mai 2019** – participare la Cea de-a IX-a ediţie a Conferinţei Naţionale „Text şi discurs religios”, Rodna, cu comunicarea: „Înţelepciune şi Unire / Unitate acţională în Sfânta Scriptură şi în istoria naţională a românilor” ;
- **30 mai 2019** – participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Terapia prin credință și cultură” (ediția a XVIII-a), Bistrița, cu comunicarea: „Arta tămăduirii. O incursiune în nebunia acestui veac rătăcitor”;
- **18-19 iunie 2019** – participare la Colocviul Național „Imaginar religios românesc”, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Imaginarul religios – studiu introductiv”;
- **7 octombrie 2019** – participare la Conferința organizată de Societatea Academică de Cercetare a Religiilor și Ideologiilor, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Etica academică: Responsabilitate și asumare pentru o comunicare credibilă și restauratoare”;
- **17-20 octombrie 2019** – participare la Conferința Internațională „Ordinea profundă a universului şi ideologiile relativiste. Repere ale Tradiţiei iudeo-creştine în dialogul dintre Teologie, filosofie şi ştiinţă”, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca în colaborare cu Centrul de Dialog şi Cercetare în Teologie, Filosofie şi Ştiinţă al Universităţii din Bucureşti, ediţia a VII-a a Dialogului dintre Teologie, Filosofie şi Ştiinţă, cu comunicarea, „*Shema* (Deut 6,4-5) credinţă şi ştiinţe, cunoaştere şi conştiinţă”;
- **21-22 octombrie 2019** – participare la Simpozionul Internaţional „Relevanţa Bisericii Ortodoxe în cultura română”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion Felea” din Arad, cu comunicarea: „Patriarhul Iustin – exponent de seama al reuniunilor inter-creștine și inter-ortodoxe”;
- **21-23 octombrie 2019** – participare la Simpozionul Internațional „Mintea umană: restructurare și iluminare”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova, cu comunicarea: „Mintea lui Hristos (1Cor. 2:16), mintea scripturala (G. Florovsky) și mintea omului contemporan: comunicare sau cuminecare?”
- **5-6 noiembrie 2019** – participare la Conferința Internațională „Satul și spiritul românesc, între tradiție și actualitate. Lectura Sfintei Scripturi și provocările transmiterii credinței”, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea, „Cuvântul lui Dumnezeu – feluri ale lecturii biblice – calea regăsirii omului edenic”;
- **25-26 mai 2020** – participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Provocări medicale, teologice, sociale şi culturale, întâlnite în contextul marilor epidemii” (ediția a XIX-a), Bistrița, cu comunicarea: „Lecțiile pandemiilor: depășirea fundamentalismelor şi echilibrarea comunională a firilor (a naturilor)”;

- **2-3 noiembrie 2020** – participare la Conferința Internațională „Pastorația și filantropia creștină în vreme de pandemie: șansă, povară sau normalitate identitară?", organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Pandemii relatate în Vechiul Testament";
- **9 martie 2021 –** participare la Conferința Națională „Biblie și Cultură în mileniul III. Mitropolitul Bartolomeu Valeriu Anania – 100 de ani de la naştere", cu comunicarea: „Mitropolitul Bartolomeu şi întâlnirea dintre cult – cultură – Scriptură";
- **17-18 mai 2021** – participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Terapii medicale și spirituale la începutul Mileniului III (complementaritate, dialog și unitate)" (ediția a XX-a), Bistrița, cu comunicarea: „Sufletul – scânteia divină – izvor al tămăduirii personale şi a aproapelui. Despre terapiile integrale: puterea sufletului";
- **6-7 aprilie 2021** – participare la Conferința Internațională ROOTS „Biblical Hermeneutics: The Old Testament – tradition and (post) modernity [academic requirements, biblical research, and liturgical-pastoral exegesis]", Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Hermeneia patristic-filocalică";
- **18 iunie 2021** – participare la Conferința Internațională „Pastorație și misiune în diaspora românească – provocări și perspective & Grija Bisericii Ortodoxe pentru cei răposați, reflectată în Ierurgiile consacrate", organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman" din Oradea, cu comunicarea: „Profetul Ieremia – reper pentru pastorația diasporei (Ier 25-30)";
- **3-5 septembrie 2021 –**participare la Simpozionul Național „Maramureș-promotor al culturii și identității românești în lume"/„Dimensiunea internațională a culturii și științei românești și maramureșene", Baia Mare/Sighetu Marmației, cu comunicarea „Tăria unităţii. Slujirea între străini a statorniciei neamului şi a ţării";
- **1 noiembrie 2021** – participare la Simpozionul Internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă „Pastorație și Duhovnicie în Diaspora Românească. Purtarea de grijă a celor adormiți în cultul și practica Bisericii Ortodoxe", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca cu comunicarea: „Preoția Vechiului Testament: pastorație, mărturie și trăire duhovnicească";
- **12 noiembrie 2021** – participare la Conferință „The 2nd International Symposium on Biblical Exegesis", Timișoara, cu comunicarea „The Heavenly Priesthood and the Angels in the First Song of the Sabbath Sacrifice (4Q400 Frag. 1 Col. 1-2)";
- **13 noiembrie 2021** – participare la Simpozionul Național „Sfânta Scriptură în spiritualitatea ortodoxă", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din

București, cu comunicarea „Sfânta Scriptură și accederea în dinamica veșniciei sau despre cuvântul viu” (referat principal);

- **14 decembrie 2021** – participare la Conferința Națională ROOTS „Neagoe Basarab. 500 de ani de la intrarea sa în împărăția veșnică. Model de semănare a Scripturii”, Cluj-Napoca, cu comunicarea „Dinamica Cuvântului veșnic reflectată în scrierile/ghidurile întrupării lui”;
- **25 martie 2022** – participare la Conferința Internațională „Basarab Nicolescu – 80”, București, cu comunicarea; „Continuitate, realitate și transdisciplinaritate – manifest și manifestare”;
- **29 martie 2022** – participare la Conferința Națională ROOTS (nivel doctoral) cu titlul „Interpretarea Sfintei Scripturi în tradiția patristică și rabinică – repere și direcții de cercetare. Ediția I”, Cluj-Napoca, cu alocuțiune introductivă;
- **5 aprilie 2022** – participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Adevărul creștin în practica medicală” (ediția a XXI-a), Bistrița, cu comunicarea: „Antropologie sau antropologii? Despre omul întreg / unitate și căutarea sensului existenței”;
- **9-10 mai 2022** – participare la Simpozionul Internațional „Chipul, Numele și Slava. Frumusețea făptuitoare a rugăciunii și *esteticul* isihast al îndumnezeirii”, Alba-Iulia, cu comunicarea: „Chipul lui Dumnezeu/Panim YHWH și crearea omului”;
- **3 iunie 2022** – participare la Conferința Națională ROOTS „Rugăciunea în Vechiul Testament – chemarea numelui lui Dumnezeu, modele de rugători / rugăciune și cultul divin public”, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Rugăciunea vechi-testamentară – modele, repere și perspective” (alocuțiune introductivă);
- **16-18 iunie 2022** – participare la Simpozionul Internațional „Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică şi traductologie. V. Explorări în tradiţia biblică românească şi europeană”, Iași, cu comunicarea: „Revelaţia şi comunicarea ei – traducerea mărturiilor sacre şi comuniunea prin cuvânt. Un posibil elogiu adus primilor traducători din medievalul românesc” (alocuțiune principală);
- **15-16 septembrie 2022** – participare la Simpozionul Național „Maramureș-promotor al culturii și identității românești în lume”/„Dimensiunea internațională a culturii și științei românești și maramureșene”, Baia Mare/ Sighetu Marmației, cu comunicarea „Maramureșul nobil și nobilul intelectual smerit al Maramureșului: Nicolae Delarohia”;
- **19-20 octombrie 2022** – participare la Conferința Biblică Internațională ROOTS „Numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament – Revelație, Semnificație, Rugăciune și Teologie”, Cluj-Napoca, cu comunicarea: „YHWH și relația cu verbul a fi – exprimare a stării de existare?”;

- **31 octombrie – 1 noiembrie 2022** – participare la Conferința Internațională „Rugăciunea – inima Bisericii”, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Tefilah ve Hochma – rugăciune și mărturisirea credinței în Tanakh”;
- **14-15 noiembrie 2022** – participare la Conferința Naţională a Societății Bibliștilor Ortodocși Români „Evanghelia după Matei”, Mănăstirea Lainici, cu comunicarea: „Asumarea Torei, toledoturilor și a profețiilor în Evanghelia după Matei – citare sau exegeză?”;
- **9 decembrie 2022** – participare la Conferința organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Psaltirea – cartea de rugăciune a părinților filocalici și a părinților noștri”;
- **29 martie 2023** – participare la Conferința Naţională ROOTS (nivel doctoral) „Interpretarea Sfintei Scripturi în tradiția patristică și rabinică – repere și direcții de cercetare”, (ediția a II-a), Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Interpretarea iudaică și cea creștină – asemănări și complementaritate” (alocuțiune introductivă);
- **4 aprilie 2023** – participare la Seminarul Internațional de Medicină și Teologie „Bioetica de frontieră: libertatea firescului și firescul mărturisirii” (ediția a XXII-a), Bistrița, cu comunicarea: „Contemplarea *viu*-lui – revelare a veșnicului, a eternului Eu”;
- **31 mai 2023** – participare la Conferința Națională ROOTS cu titlul „Bătrân (zaqen), înțelepciune, binecuvântare și model – părinți, învățători și mărturisitori în istoria poporului ales (tipologie, mărturie și unitate scripturală) / Imnologia sărbătorilor dedicate patriarhilor/bătrânilor Vechiului Testament”, Cluj-Napoca, cu alocuțiune introductivă;
- **5-7 iunie 2023** – participare la Conferința Internațională „Teologie, tradiție și misiune în învățământul teologic academic. Istorie și contemporaneitate 100 de ani de la înființarea învățământului academic teologic ortodox în Oradea 1923-2023”, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman” din Oradea, cu comunicarea: „Provocările postmodernității: Facultate de Teologie, Studii religioase, Academie Teologică?”;
- **22-25 iunie 2023** – participare în cadrul Festivalului Internațional de Literatură, Artă și Tradiții „Zilele Iei, Zilele Poeziei” (ediția a III-a), Mănăstirea Rohia, cu comunicrea: „Logos și Agape – Martiraj și sacrificiu – poetica mărturiei Gabrielei Verban (1961-2020)”;
- **26 octombrie 2023** – participare la Conferința Biblică Internațională ROOTS cu titlul „Knowledge of God in Old Testament”, Cluj-Napoca cu alocuțiune introductivă;

- **2 noiembrie 2023** – participare la conferința „Mitropolitul Andrei Șaguna și Asociațiunea ASTRA”, organizată de Despărțământul „Dr. Teodor Mihali” Dej al Astrei, cu comunicarea: „Mitropolitul Andrei Șaguna – arhiereu al Bisericii, corifeu al culturii ardelene și erou al poporului român”;
- **6 noiembrie 2023** – participare la Simpozionul Internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă Sacră „Mai avem nevoie de bătrâni? Bătrânețe și înțelepciune, psalmodie și armonie,” organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă UBB din Cluj-Napoca, cu comunicarea: „Statutul bătrânilor în Vechiul Testament”.

Notabile sunt și participările, fără comunicări, la diferite întâlniri și conferințe internaționale de impact în care a reprezentat fie Facultatea de Teologie / Biserica Ortodoxă, fie Universitatea:

- **30 martie – 1 aprilie 2006** – participare la Conferinţa Internațională organizată de „Teaching Religion in an European Society” (TRES), Uppsala (Islanda);
- **2-6 iunie 2007** – participare la Conferinţa Interntțională LSI „Transdisciplinarity and the Unity of Knowledge: Beyond the Science and Religion Dialogue”, Philadelphia, Pennsylvania (SUA);
- **14-17 iunie 2007** – participare la Conferinţa Internațională organizată de „Teaching Religion in an European Society” (TRES), Cluj-Napoca;
- **4-9 octombrie 2007** – participare la întâlnirea Consiliului Mondial al Bisericilor cu Bisericile Protestante: „Joint Consultative Group between the WCC and Pentecostals”, Focolare Centre, Baar (Elveţia);
- **10-16 martie 2008** – vizită de lucru la Department of New Testament Studies, Faculty of Theology, University of Pretoria (South Africa);
- **25-29 mai 2008** – participare la Jewish-Christian-Muslim Trialogue: „Dividends from Dialogue: Faith enhancing Business–Business practicing Faith”, organizat de *Dialogue Institute: Interreligious, Intercultural, International şi Jordan's Royal Institute for Interfaith Studies*, Amman, Iordania;
- **24-29 septembrie 2008** – participare la Congresul Internaţional Anual ADSTR (Asociaţia pentru Dialogul dintre Ştiinţă şi Teologie în România), Cluj-Napoca;
- **16-22 noiembrie 2008** – participare la întâlnirea Consiliului Mondial al Bisericilor cu Bisericile Protestante: „Joint Consultative Group between the WCC and Pentecostals”, Helsinki (Finlanda);
- **16 mai 2009** – participare la Festivităţile prilejuite de împlinirea a 460 de ani de la înfiinţarea eparhiei din Baden Wurttemberg, Germania;

- **25-27 septembrie 2009** – participare din partea Universităţii „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca la întâlnirea delegaţiei Uniunii Universităţilor din Cluj-Napoca (UUC) cu reprezentanţii Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei, Viterbo, Italia.
- **26 martie 2010** – participare la conferința „Les prophètes de l'Ancien Testament dans les Évangiles synoptiques" la Institut du Theologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris;
- **7-12 noiembrie 2011** – participare la Întâlnirea Consiliului Mondial al Bisericilor cu Bisericile Protestante: „Joint Consultative Group between the WCC and Pentecostals", Riga (Letonia);
- **16-19 mai 2013** – participare la A treia Consultaţie teologică organizată de Fundaţia Diakonia din Neuendettelsau, „Înţelegerea omului ca şi chip al lui Dumnezeu – bază a dialogului ecumenic";
- **4-5 septembrie 2014** – participarea la Conferinţa Asociaţiei Prieteniei Ecumenice din România (APER) – filială a International Ecumenical Fellowship (IEF) „Istoria Bisericilor istorice din Cluj-Napoca şi Mărturisiri de credinţă comune", organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca;
- **24-25 februarie 2017**, participare la Proiectul Science&Orthodoxy around the World, First International Conference „Modern Science and the Orthodox Tradition. An uneasy relationship?", Atena;
- **25 octombrie 2018** – participare la dezbaterea Știință (Psihologie), „Budism și Creștinism: Emoții Pozitive și Autoreglare Emoțională", Cluj-Napoca;
- **17-19 octombrie 2019** – participare la Pegaso International Conference. Social Inclusion, Education, and Digital Society, Malta;
- **3 decembrie 2019** – participare la Forumul „NATO Urban Medical", ce s-a desfășurat la Clinica Polisano, Sibiu;
- **13 decembrie 2019** – participare la Forumul „NATO Urban Medical", ce s-a desfășurat la Spitalul de Urgență Târgu Mureș;
- **27 noiembrie 2020** – participare la Conferința online „Noaptea cercetătorilor Europeni", Timișoara.

Aportul consistent pe care părintelui profesor Ioan Chirilă l-a adus în comunitatea academică a fost recunoscut și apreciat, atât prin premii oferite îndeosebi de Universitate, cât și prin distincții eclesiale. Enumerăm în cele ce urmează pe cele mai semnificative, încheind festiv această secțiune în care am menționat principale contribuții academice și de cercetare ale părintelui Chirilă.

Diplome şi premii

- Premiul UBB pe anul 2003 pentru lucrarea „Fragmentarium exegetic filonian II. Nomothetica. Repere exegetice la Decalog" din partea Consiliului Cercetării Științifice a UBB (2003);

- Diplomă de Excelență Didactică, din partea UBB pentru performanțe în activitatea didactică și pedagogică la UBB (2004);
- Diplomă de Inovaţie Instituţională, din partea UBB pentru crearea de unități ce au ridicat competitivitatea și prestigiul UBB (2005);
- Diplomă de Onoare, din partea Inspectoratului Şcolar Judeţean Cluj (2005)
- Diplomă de Excelență Științifică, din partea UBB pentru publicații științifice și contribuții la obținerea de granturi, programe și dotări de vârf pentru laboratoarele UBB (2006);
- Diplomă de Excelență, din partea Societății Academice de Cercetare a Religiilor și Ideologiilor (2006);
- Diplomă de Inovaţie Instituţională, din partea UBB pentru crearea de unități ce au ridicat competitivitatea și prestigiul UBB (2007);
- Premiul UBB pentru de performanţă în management, din partea UBB (2007);
- Premiul Cercetării Științifice, din partea UBB (2009);
- The Noble Order of International Ambassadors (OIA) din partea The American Biographical Institute (2009);
- Premiul Cercetării Științifice, din partea UBB (2010);
- Diplomă de Excelență din partea UBB pentru Institutul de Cercetare „Ioan Lupaș", condus de Pr. prof.univ.dr. Ioan Chirilă (2010);
- Medalia Universităţii Babeş-Bolyai (2011);
- Diplomă de Excelență din partea UBB pentru Programul masteral „Pastorație și Duhovnicie" coordonat de Pr. prof.univ.dr. Ioan Chirilă (2010);
- Diplomă aniversară, din partea Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului la împlinirea a 90 de ani de la înființarea Academiei Teologice din Cluj (1924-2014) (2014);
- Diplomă din partea UBB în semn de apreciere a activității desfășurate în calitate de membru al Senatului UBB în perioada 2012-2016 (2016);
- Diplomă de Excelență în Cercetarea Științiică, din partea UBB (2023);
- Diplomă din partea UBB în semn de apreciere a activității desfășurate în calitate de membru al Senatului UBB în perioada 2020-2024 (2024);

Distincții eclesiale

- Crucea Patriarhală, din partea PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române (2000);
- Crucea Patriarhiei Ecumenice, din partea SS Bartolomeu I, Patriarhul Ecumenic al Constantinopolului (2004);
- Crucea Patriarhală, din partea PF Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române (2011);

- „Crucea Şaguniană” pentru Clerici, din partea Arhiepiscopiei Sibiului (2015);
- Crucea Ordinului „Mihai Vodă” pentru clerici, din partea Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului (2018);
- Crucea „Sfântul Iosif Mărturisitorul” pentru clerici, din partea Episcopiei Maramureşului și Sătmarului (2018);
- Crucea Ordinului „Donum Sacrum Unitatis” pentru clerici, din partea Arhiepiscopiei Alba Iulia (2019);
- Crucea „Justinian Arhiepiscopul” pentru clerici, din partea Episcopiei Maramureşului și Sătmarului (2021);
- Crucea „Nicolae Ivan” pentru clerici, din partea Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului (2021);
- Crucea Ordinului „Sfântul Ioan Gură de Aur” din partea Patriarhiei Române (2022);
- „Crucea Bucovinei”, din partea Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților (2023).

Așadar, activitatea științifică și de cercetare a Părintelui Ioan Chirilă a fost recunoscută atât pe plan național, cât și internațional. Încă din perioada de pregătire teologică s-a evidențiat prin rezultate excepționale, iar procesul de cercetare doctorală i-a deschis calea către cercetarea efectivă. Am continuat să se perfecționeze prin stagii de cercetare la Budapesta, în Israel și în Grecia. Competențele sale s-au diversificat, acoperind domenii variate precum dialogul inter-religios, știință-religie, bioetică, transdisciplinaritate, istorie modernă și politici de învățământ. Această deschidere interdisciplinară i-a permis să colaboreze cu specialiști din multiple domenii, inclusiv mediul de afaceri, implicându-mă în numeroase proiecte naționale și internaționale. La Facultatea de Teologie, am înființat și coordonat trei centre de cercetare: Centrul de Bioetică, Centrul „Orientalia” și Centrul de Excelență „Ioan Lupaş”. A editat trei reviste noi: *Studia Universitatis Babes Bolyai. Bioethica*, *TOOLS* și *ROOTS*, cea din urmă fiind unică în cercetarea biblică vechi-testamentară în România. Revista *ROOTS* a oferit cadrul pentru valorificarea exegezei răsăritene și a tradițiilor iudaice, prin conferințe anuale pe trei niveluri: doctoral, național și internațional. În acest context, Părintele a reușit să adune specialiști de renume din țări ca SUA, Franța, Anglia, Grecia, Serbia și Bulgaria. Contribuțiile sale au fost răsplătite cu numeroase premii și distincții de către Universitate, dar și distincții eclesiale precum Crucea Patriarhală, Crucea Patriarhiei Ecumenice și ordine înalte pentru clerici. Recunoașterea acestor realizări academic-științifice demonstrează impactul activității și deschiderea sa către dialog interdisciplinar și colaborare.

3. Activitatea publicistică

Stelian Pașca-Tușa
diacon lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Activitatea publicistică a părintelui Chirilă este impresionantă chiar dacă o privim numai din punct de vedere cantitativ. Părintele este autor unic a 17 volume și co-autor a 5 volume colective (în calitate de autor principal cu o singură excepție). A coordonat publicarea a 25 de volume de conferințe (naționale și internaționale) și volume de studii colective. A editat 11 volume, unele dintre acestea în mai multe ediții. A publicat 11 studii în reviste de specialitate indexate în Web of Scrience și 87 de studii în alte reviste indexate în bazele de date internaționale. Doar la un număr mic dintre aceste studii părintele deține calitatea de co-autor. Prezența sa în volumele de conferințe internaționale și naționale este concretizată în 52 de studii (unele intre acestea sunt publicate în limbi de circulație internațională). Numărul studiilor din volume colective este considerabil mai mare, ajungând până la 85 de studii. La acestea se mai adaugă încă 8 studii publicate în reviste neindexate în bazele de date internaționale. Suplimentar, părintele a mai scris 21 de editoriale, 85 de cuvinte-înainte, prefețe și postfețe, precum și 46 de recenzii la texte teologice, literatură și volume de poezii. Părintele a desfășurat o activitate prolifică și în sfera articolelor de popularizare a mesajului credinței, publicând 111 de texte în reviste precum: Renașterea, Desis, Scara, Lumina, Lumea Credinței, Vatra Veche, Roma, Astra, Orașul, Minerva sau Mișcarea literară. Rezumând, putem semnala faptul că părintele este autorul a 22 de volume, a peste 200 de studii de specialitate și a mai bine de 250 de texte scurte de popularizare, de prezentare sau de analiză. Redăm în cele ce urmează lista extinsă a textelor publicate de părintele profesor Ioan Chirilă:

Volume de autor

- *Rădăcinile veșniciei* (Cluj-Napoca: Școala Ardeleană, 2022), 272 p.
- *Ipostazieri ale Cuvântului. Eseuri omiletice* (Cluj-Napoca: Școala Ardeleană, 2020), 246 p.
- *A învăța să trăiești veșnicia. Un dialog cu Sandu Frunză* (Cluj-Napoca: Școala Ardeleană, 2019), 150 p.
- *Scara cuvântului. Eseuri omiletice* (Cluj-Napoca: Școala Ardeleană, 2017), 185 p.

- *Israel: întoarcerea acasă. Interviu realizat de Diana Suciu* (Cluj-Napoca: Bybliotek, 2017), 93 p.
- *Model, Chip, Sens (Eseuri)* (București: Eikon, 2017), 262 p.
- *Urme pe cer* (Cluj-Napoca: Limes, 2016), 66 p. (poezii)
- *Fărâme de cer* (Cluj-Napoca: Limes, 2010), 48 p. (poezii)
- *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2010), 418 p.
- *The Dia-logos between Theology and Science. Meeting through the Word* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2009), 238 p.
- *Fragmentarium exegetic filonian II, Nomothetica – repere exegetice la Decalog* (Cluj-Napoca: Limes, 2003), 174 p.
- *Fragmentarium exegetic filonian* (Cluj-Napoca: Limes, 2002), 186 p.
- *Ecouri în Babel* (Cluj-Napoca: Limes, 2000), 65 p. (poezii)
- *Qumran şi Mariotis – două sinteze ascetice – locuri ale îmbogăţirii duhovniceşti* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000), 141 p.
- *Mesianism şi Apocalipsă în scrierile de la Qumran* (Cluj-Napoca: Arhidiecezana, 1999), 114 p.
- *Cartea profetului Osea. Breviarum pentru o gnoseologie a Vechiului Testament* (Cluj-Napoca: Limes, 1999), 262 p.
- *Homo – Deus* (Cluj-Napoca: Dacia, 1997), 144 p.

Volume cu co-autori

- *Introducere în Vechiul Testament. Manual pentru Facultățile de Teologie Ortodoxă* (București: Basilica, 2018), 870 p. (co-autori Dumitru Abrudan, Petre Semen, Constantin Oancea, Remus Onișor și Mircea Basarab)
- *Vechiul Testament în scrierile bibliştilor ortodocși români: ghid bibliografic* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 22018), 445 p. (co-autori Paula Bud, Stelian Paşca-Tuşa și Bogdan Șopterean)
- *Familie și moștenire în România* (București: Univers juridic, 2016), 49-61; 201-17; 399-400. / *Family and inheritance in Romania* (Bucharest: Univers juridic, 2017), 53-68; 230-347; 459-61. (co-autori Mircea Dan Bob, Emese Florian, Paul Vasilescu, Alin Oprea și Irina Bardoczi)
- *Memorabilia Momenta. Clipe memorabile: [cuvântări, cronici, reportaje ale unor evenimente cruciale din istoria învățământului teologic universitar la Cluj]* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2014), 682 p. (co-autor Mircea Gelu Buta)
- *Vechiul Testament în scrierile biblicștilor români* – ghid bibliografic (Cluj-Napoca: Eikon, 2014), 415 p. (co-autori Paula Bud și Stelian Pașca-Tușa).

Volume colective / de conferințe coordonate

- *The Gospel of Matthew – Between its Old Testament Roots and its Eschatological Perspectives*, eds. Ioan Chirilă și Stelian Pașca-Tușa, *Studia Universitatis „Babes-Bolyai”. Theologia Orthodoxa* 2 (2023), 164 p.
- *Hermeneutică biblică. Vechiul Testament – tradiție și (post)modernitate [exigențe academice, cercetare biblică și exegeză liturgico-pastorală]. Actele conferinței internaționale ROOTS (Romanian Orthodox Old Testament Studies) Cluj-Napoca, 6-7 aprilie 2021*, eds. Ioan Chirilă și Constantin Pogor (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2023), 122 p.
- *Interpretarea Sfintei Scripturi în tradiția patristică și rabinică – repere și direcții de cercetare. Actele conferinței doctoranzilor ROOTS (Romanian Orthodox Old Testament Studies) Cluj-Napoca, 29 martie 2022*, eds. Ioan Chirilă și Bogdan Șopterean (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2023), 124 p.
- *Slujire şi dăruire: omagiu Părintelui vicar Iustin Tira*, eds. Ioan Chirilă și Cornel-Gheorghe Coprean (Cluj-Napoca: Renașterea, 2021), 491 p.
- *Personalități ale Universității Babeș-Bolyai. Vol. X. Ioan Lupaș*, eds. Ioan Chirilă și Iuliu-Marius Morariu (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2021), 239 p.
- *Enciclopedia imaginariilor din România. IV. Imaginarul religios*, ed. Ioan Chirilă (Iași: Polirom, 2020), 384 p.
- *Personalități ale Universității Babeș-Bolyai. Vol. IV. Isidor Todoran*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2017), 207 p.
- *Repere ermeneutice în tradiția biblică ortodoxă. Actele întâlnirii Societății Bibliștilor Ortodocși Români. Sfânta Mănăstire Nicula – 15-16 mai 2017 (vol. 1)*, eds. Ioan Chirilă și Stelian Pașca-Tușa, *Studii Teologice* 3 (2017).
- *Repere ermeneutice în tradiția biblică ortodoxă. Actele întâlnirii Societății Bibliștilor Ortodocși Români. Sfânta Mănăstire Nicula – 15-16 mai 2017 (vol. 2)*, eds. Ioan Chirilă și Stelian Pașca-Tușa, *Studii Teologice* 4 (2017).
- *Credinţă şi (îm)plinire: simbolul de credinţă şi plinirea organizatorică a Bisericii Ortodoxe Române*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2012), 343 p.
- *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai” din Cluj-Napoca.* Tomul 14 (2010-2011), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2012), 533 p.
- *Doctores Honoris Causa. Testimonia Oecumenica*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2012), 397 p.
- *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai” din Cluj-Napoca.* Tomul 13 (2009-2010), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea,

2011), 573 p.

- *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca.* Tomul 12 (2008-2009), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2010), 587 p.
- *Arhiepiscopul Teofil Herineanu – 100 de ani de la naştere*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, [2]2010), 254 p. / (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2009), 198 p.
- *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca.* Tomul 11 (2007-2008), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2009), 534 p.
- *Modele ale mărturiei creştine: Sfinţii Capadocieni*, eds. Ioan Chirilă și Liviu Vidican Manci (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2009), 309 p.
- Ştiinţă, spiritualitate, societate: acta Conferinţei internaţionale *„Science, spirituality, society": Cluj-Napoca, 21-23 mai 2009*, eds. Ioan Chirilă și Paula Bud (Cluj-Napoca: Eikon, 2009), 202 p.
- *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca.* Tomul 10 (2006-2007), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2008), 483 p.
- *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca.* Tomul 9 (2005-2006), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2008), 458 p.
- *Un neobosit slujitor al Bisericii – Preasfințitul episcop-vicar Vasile Someșanul*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2008), 380 p.
- *Structura etnică şi confesională a Transilvaniei Medievale: sec. IX-XIV*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2007), 328 p.
- *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca.* Tomul 8 (2004-2005), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2007), 611 p.
- *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură şi în istorie*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2006), 302 p.
- *Biblie şi multiculturalitate*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Limes, 2006), 206 p.

Volume editate

- Ilarion Alfeyev, *Taina Sfântă Bisericii. Introducere în istoria şi problematica disputelor imiaslave*, ed. Ioan Chirilă, trad. de Mihai Bodnariuc şi Roman Onica (Cluj-Napoca: Renașterea, 2021), 916 p.
- Paula Bud, *Studii de exegeză şi teologie biblică vechi-testamentară*,

eds. Ioan Chirilă, Teodora Mureșanu și Stelian Pașca-Tușa (Cluj-Napoca: Şcoala Ardeleană, 2018), 469 p.

- Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, [4]2017), 260 p. / (Cluj-Napoca: Renaşterea, [3]2007), 174 p. / (Cluj-Napoca: Renaşterea, [2]2004), 156 p.
- Ioan Bunea, *Predici la botez, cununie și înmormântare*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Limes, [3]2013), 307 p. */ Rostuiri în eternitate: cuvânt de învățătură la botez, cununie și înmormântare*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Limes, [2]2003), 306 p.
- Nicolae Steinhardt, *Eseu despre o concepţie catolică asupra iudaismului*, vol. 4, ed. Ioan Chirilă (Iași / Rohia: Polirom / Ed. Mănăstirii Rohia, 2011), 359 p.
- Candid Mușlea, *Biserica Sf. Nicolae din Şcheii-Braşovului*, vol. 3. eds. Ioan Chirilă şi Vasile Oltean (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2011), 422 p.
- Ioan Bunea, *Psihologia Rugăciunii*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Limes, [3]2009), 136 p. / (Cluj-Napoca: Limes, [2]2004), 131 p. / (Cluj-Napoca: Limes, 2002), 131 p.
- Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2008), 195 p.
- Vladimir Prelipceanu, Nicolae Neaga, Gheorghe Barna și Mircea Chialda, *Studiul Vechiului Testament: pentru facultăţile de teologie*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, [4]2006), 391 p. / (Cluj-Napoca: Renaşterea, [3]2003), 387 p.
- Isidor Todoran, *Scrieri alese*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2006), 590 p.
- Liviu Galaction Munteanu, *Viaţa Sf. Ap. Pavel*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, 22004), 101 p.

Studii ISI

- „Saint Sophrony Sakharov's Vade Mecum towards the Divine Light," *Religions* 1 (2023): 1-12. (co-autor Stelian Pașca-Tușa)
- „A Conceptual Model for the Imaginary: The Role of Symbols," *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 57 (2020): 186-98. (co-autori Eugenia Ciocoiu, Eniko Bodea și Mădălina Dan)
- „Political Theology of Hobbes's Leviathan and the Thesis of Orthodox Vision of Theocracy," *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 54 (2019): 33-44. (co-autor Cătălin Varga)
- „Multidisciplinary Investigation of the Imperial Gates of the 17th Century

Wooden Church in Sălișca, Cluj County, Romania," *Sustainability* 5 (2018): 1-15. (co-autori Călin Neamțu, Victor Constantin Măruțoiu, Ioan Bratu, Olivia Florena Maruțoiu, Constantin Maruțoiu, Mihai Dragomir și Daniela Popescu)

- „Light – icon/stained glass – illumination," *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 50 (2018): 96-108. (co-autori Stelian Pașca-Tușa, Ioan Popa-Bota și Claudia-Cosmina Trif)
- „Reconstitution of Melchizedek's history in rabinic and christian traditions," *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 48 (2017): 3-15. (co-autori Stelian Pașca-Tușa și Elena Onețiu)
- „The Struggle for Recognition or the Victorious Slave," *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 37 (2014): 195-214.
- „European dimensions in Romanian theological discourse," *HTS Theological Studies* 65.1 (2009): 394-8.
- „Romanian theology: A theology of dialogue," *HTS Theological Studies* 65.1 (2009): 406-10.
- „Despre globalizare între «mit şi iluzie» (identificarea elementelor teoretice care afirmă conţinutul religios al conceptului şi care sunt generatoare a câmpurilor de interferare spirituală)," *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 10 (2005): 87-101.
- „Telosul omului, contemplaţie sau pragmatism?," *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 1 (2002): 135-43.

Studii BDI

- "The Teachings of Neagoe Basarab – a Manual of Leadership and a Model of Dynamic Embodiment of the Eternal Word," *Romanian Orthodox Old Testament Studies* 9.1 (2023): 13-25.
- „Înţelepciunea, bătrâneţea frumoasă şi veşnicia," *Tabor* 11 (2023): 24-29.
- „Carte, şcoală şi şcoala sfinţeniei – Sf. Ierarh Andrei Şaguna," *Tabor* 7 (2023): 18-22.
- „Assuming of the Torah, Toledot and Prophets in the Gospel according to Matthew: Citation or Exegesis?," *Orthodox Theology in Dialogue* 8 (2022): 54-66.
- „Sfătuirea cu Dumnezeu sau rugăciunea ca re-intrare în Rai," *Tabor* 11 (2022): 31-5.
- „In honorem: acad. onor. dr. Basarab Nicolescu – călător printre teoreme," *Tabor* 4 (2022): 65-7.
- „Patristic-Philokalic Hermeneia," *Romanian Orthodox Old Testament Studies* 6.2 (2021): 11-23.

- „The theological symbolism of colours in Byzantine iconography," *Journal of Romanian Literary Studies* 25 (2021): 183-90. (co-autori Stelian Paşca-Tuşa și Bogdan Șopterean)
- „St. Symeon the New Theologian and His Personal Experience of Seeing the Divine Light," *Icon of Faith. International Journal of Interdisciplinary Scientific Research* 1 (2021): 5-18 / „Sfântul Simeon Noul Teolog și experiența personală a vederii luminii divine," *Revista românească de studii axiologice* 2 (2021), 46-59. (co-autori Stelian Paşca-Tuşa și Bogdan Șopterean)
- „«Adunându-Şi în preajmă mărturisitorii Săi, ne-a lăsat nouă dorul împărăţiei Sale». Un dogmatist enciclopéd şi un mărturisitor rugător: părintele Ioan Ică senior," *Tabor* 9 (2021): 7-11.
- „O poartă către lumină – moartea ca ieşire din întunericul mărunt/al măruntişurilor," *Tabor* 7 (2021): 24-8.
- „Un secol desprins de pe aripile vulturului: IPS Justinian Chira – flacăra vâlvâietoare a Cuvântului-Iubire," *Tabor* 5 (2021): 35-40.
- „Anamnesis et exegetico complementum – Bartolomeu Valeriu Anania," *Tabor* 3 (2021): 49-52.
- Slujești iubind oamenii– un suflet liber în iubirea de semeni – episcopul Vasile Coman," *Mitropolia Ardealului* 3 (2021): 63-70.
- „Let there be light! (Gen. 1:3) in the Interpretation of the Primordial Light," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodox* 1 (2020): 5-22.
- „Ethnicity, Confession, Nation – The Development of Concepts in the History of Transylvania in Religious Life," *Studia Theologia Reformata Transylvanica* 2 (2020): 145-162.
- „God's Word in the Scriptures – Reference Points on Canonicity, Interpretation, and the Liturgical Text as Vestment of the Revealed Word," *Romanian Orthodox Old Testament Studies* 4.2 (2020): 11-25. (co-autor Bogdan Șopterean)
- „Părintele Mircea Basarab – evocare," *Tabor* 9 (2020): 35-9.
- „A Brief Conversation on Quality and Ethics in Higher Education," *Journal of Intercultural Management and Ethics* 2 (2019): 105-13. (co-autor Iulian Warter)
- „The divine light. The sight and experience of it in Gregory Palamas theology," *Astra Salvensis* 13 (2019): 221-30. (co-autori Stelian Paşca-Tuşa, Adrian Mărincean și Bogdan Șopterean)
- „Nicodim Munteanu – Patriarhul traducător, vizionar și oponent al răsăritului roșu ce invada România" *Tabor* 9 (2019): 12-8.
- „Ioan Lupaş – lectio historia daco-romanae in Alma Mater Napocensis,"

Tabor 7 (2017): 40-3.

- „Nicolae Colan – modelul rezistenţei prin credinţă," *Tabor* 4 (2017): 47-51.
- „Ermeneutica biblică din perspectivă răsăritean-ortodoxă," *Studii Teologice* 3 (2017): 43-60.
- „Episcopul Nicolae Ivan – zidind pe temeliile vechi ca oarecând Neemia," *Tabor* 10 (2016): 20-4.
- „Le Psautier de David – La Torah sous forme lyrique?," *Studii Teologice* 4 (2015): 15-32. / „Cartea Psalmilor – expunerea Torei în forma lirică," în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj*-Napoca, tomul XXV (2021-2022), ed. Teofil Tia (Cluj-Napoca: Renașterea, 2023): 11-26.
- „Structura literar eshatologică a Vechiului Testament. Analiza macrostructurală," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 2 (2013): 5-16.
- „Căsătoria şi elementele de drept succesoral în legislaţia bisericească," *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Iurisprudentia* 2 (2012): 5-17.
- „Iosua şi Iisus în discursul patristic şi în Liturghia ortodoxă," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1 (2012): 19-30.
- „Concepţia qumranită despre familie," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 2 (2011): 5-14.
- „Descoperirile de la Marea Moartă – un subiect care ridică încă multe interogaţii, dar şi model al adăpării din izvorul păcii celei adevărate," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1 (2011): 5-14.
- „Ioan Alexandru – ebraist şi mărturisitor," *Tabor* 11 (2011).
- „Interviu despre masteratul de bioetică," *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Bioethica 1 (2011): 101-109*
- „*O fortăreaţă a consolidării României* – învăţământul teologic clujean," *Tabor* 9 (2011): 50-55.
- „Fecunditatea Tainei Cărătoriei pentru Biserică," *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Theologia Catholica* 3-4 (2011): 133-41.
- „The Exegetical Paradigm of Philo Judaeus on the Creation," *Analele Ştiinţifice ale Universităţii »Alexandru Ioan Cuza« din Iaşi. Teologie Ortodoxă* 2 (2010): 35-48.
- „Simbolul credinţei sau despre Revelaţie şi mărturisirea credinţei," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 2 (2010): 5-14.
- „Septuaginta – sursă a ediţiilor Bibliei româneşti, repere despre munca de traducere a Bibliei în limba română," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1 (2010): 5-14.
- „Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie sau despre organicitatea Sfintei Scripturi cu Sfânta Tradiţie," *Studii Teologice* 1 (2010): 7-23.

▪ „Despre dizabilitate," *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Bioethica* 1 (2010): 11-28.

▪ „Herminia vasiliană, o paradigmă exegetică vie," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 2 (2009): 3-12.

▪ „Elemente de antropologie biblică: persoană/subiect, sine şi suflet," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1 (2009): 49-64.

▪ „Laudatio to the Most Reverend Ioannis Zizioulas Metropolitan of Pergamon," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1 (2009): 37-42.

▪ „Dia/crisis – re-gândirea credinţei sau între formal, instituţional şi viitatea credinţei," *Tabor* 4 (2009): 7-12.

▪ „Gala Galaction – un chip patriarhal in literatura românească," *Tabor* 3 (2009): 26-30.

▪ „Scripture, The Holy Scripture and the Holy Liturgy or about the organic relation of the Holy Scripture to the Holy Tradition," *Romanian Orthodox Old Testament Studies* 2.2 (2009): 10-26.

▪ „Scripture, Tradition and Liturgical Unity in the Word. An Orthodox Perspective," *Romanian Orthodox Old Testament Studies* 1.1 (2009): 10-30.

▪ „Despre Logos, creaţie şi recreaţie," *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 2 (2008): 95-106.

▪ „Traducerea Sfintei Scripturi în lumina martyriei creştine," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1 (2008): 3-12.

▪ „The «Difficulties» of Revelation and «Limits» of Reason," *Transdisciplinarity in Science and Religion* 4 (2008): 249-68.

▪ „Qumran – 60 de ani de relevante ştiinţifice şi de polemici," *Tabor* 8 (2007): 15-23.

▪ „The Knowledge of God in the Thinking of the Prophets and its Reflection in the New Testament," *Sacra Scripta* 1 (2007): 37-43.

▪ „Statutul religiei în România: cazul Transilvaniei," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 2 (2007): 3-16.

▪ „Repere teoretice pentru o exegeză trans-confesională a Pentateuhului," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1 (2007): 3-12.

▪ „Présence du Logos dans l' « image »," *Caietele Echinox* 12 (2007): 227-34.

▪ „Sursele iudaice ale învăţăturii neo-testamentare despre Logos," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 2 (2006): 3-10.

▪ „Nag Hammadi – gnosticism sau revelaţie?," *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1 (2006): 3-19.

▪ „Misiunea prin activitatea didactică religioasă," *Studii Teologice* 3 (2005): 168-79.

- „Structura învățământului teologic astăzi (planuri, programe),” *Studii Teologice* 1 (2005): 189-93.
- „Sofia şi logos sau dialog între cei doi Iisus: Ben Sirah şi Hristos,” *Studii Teologice* 1 (2005): 49-64.
- „Învierea morţilor şi contextul religios iudaic din zorii epocii Mântuitorului Iisus Hristos,” *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”. Theologia Orthodoxa* 2 (2005): 3-16.
- „La contribution de l’exégèse roumaine dans les recherches sur le Pentateuque,” *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”. Theologia Orthodoxa* 1 (2005): 1-12.
- „The Bible in the Romanian Culture,” *Sacra Scripta* 1-2 (2005): 157-73.
- „Pre-figurative Ancient Testament Types for the New Testament Ecclesiology,” *Sacra Scripta* 1 (2004): 9-26.
- „Reflecţii asupra dialogului iudeo-creştin,” *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”. Theologia Orthodoxa* 1-2 (2004): 3-14.
- „Ages of Jericho – their importance for biblical chronology,” *Sacra Scripta* 1 (2003): 60-84.
- „Discursul mesianic al apocrifelor Vechiului Testament,” *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”. Theologia Orthodoxa* 1-2 (2003): 3-12. / în Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, 42017), 239-56.
- „Elementele structurale ale identităţii religioase iudaice,” *Studia Hebraica* 3 (2003): 207-213.
- „Bazele biblice ale misticii iudaice,” *Studia Hebraica* 2 (2002): 192-203.
- „Viață și mărturisire sau despre viața cu Martyria,” *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai”. Theologia Orthodoxa.* Special Issue (2002): 15-20.
- „Elemente de introducere în opera exegetică a lui Filon din Alexandria,” *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai”. Theologia Orthodoxa* 1-2 (2002): 3-15.
- „Reconcilierea – ca descoperire a unităţii şi unicităţii fiinţei umane în cadrul slujirii liturgice,” *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai”. Theologia Catholica Latina* 1 (2002): 37-48.
- „Porţile cerului. O reabordare a teologiei icoanei din perspectiva dimensiunii simbolice şi transcendente a actului liturgic,” *Caietele Echinox* 2 (2001): 55-62.
- „Fragmentarium filonian: persoana – fiinţă dialogică şi lecţie pentru posteritate,” *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai”. Theologia Orthodoxa* 1-2 (2001): 3-13.
- „Despre «armonioasa interdependenţă»,” *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai”. Theologia Orthodoxa* 1-2 (2000): 95-108.
- „Repere exegetice qumraniene,” *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai”.*

Theologia Orthodoxa 1-2 (2000): 14-28.

- „Evanghelia iubirii și a cunoașterii lui Dumnezeu în gândirea profetului Osea," *Glasul Bisericii* 9-12 (1999): 68-87.
- „Dinamica chipului în cadrul lucrării asemănării cu Dumnezeu," *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1-2 (1999): 123-34.
- „Cunoaşterea lui Dumnezeu în lumina teologhisirii Sfinţilor Trei Ierarhi," *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1-2 (1998): 147-55.
- „Profeţiile mesianice din Cartea Daniel în interpretarea patristică," *Revista Teologică* 2 (1997): 119-33.
- „Cadrul istoric al relaţiilor cultural – bisericeşti româno-ebraice din Transilvania în secolele XVIII – XIX," *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1-2 (1997): 109-29.
- „Şcolile de teologie din Transilvania în secolele XVII – XIX şi preocupările lor pentru studiul Vechiului Testament şi a limbii ebraice," *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1-2 (1996): 65-77.
- „Noţiunea de «popor ales» în gândirea veterotestamentară, neotestamentară şi patristică," *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1-2 (1995): 9-17.
- „On Hasidism in Romania, Seen as a possible out come of the contact between Two Spiritualities," *Studia Judaica* 3 (1994).
- „Timpul şi spaţiul liturgic – repere ale gândirii teologice liturgice ortodoxe," *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1-2 (1993): 65-75.
- „Romanian – Jewish cultural Interferences in the Religious Literature of the 16th and 17th Centuries," *Studia Judaica* 2 (1993).
- „Eshatologia individuală după II Corinteni 5,1-10," *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Theologia Orthodoxa* 1-2 (1992): 5-15.

Studii în volume de conferințe

- „Hermeneia patristic-filocalică," în *Hermeneutică biblică Vechiul Testament – tradiție și (post)modernitate [exigențe academice, cercetare biblică și exegeză liturgico-pastorală]*, Actele conferinței internaționale ROOTS (*Romanian Orthodox Old Testament Studies*) Cluj-Napoca, 6-7 aprilie 2021 (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2023), 33-44.
- „Provocările postmodernității: Facultate de Teologie, Studii religioase, Academie Teologică?," în *Teologie, tradiție și misiune în învățământul teologic academic. Istorie și contemporaneitate100 de ani de la înființarea învățământului academic teologic ortodox în Oradea 1923-2023*, eds. Viorel Popa, Doru Fer și Emil Cioară (Iași: Doxologia, 2023), 86-95.

- „Contemplarea viului, revelare a veșnicului, a eternului Eu," în *Medicii şi Biserica*, vol. 21, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2023).
- „Tefilah ve Hochma – rugăciune și mărturisirea credinței în TaNach," în *Rugăciunea – inima Bisericii. Lucrările Simpozionului Internaţional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă, 31 Octombrie – 1 Noiembrie 2022*, eds. Teofil Tia și Adrian Podaru (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2022), 67-79.
- „Preoția Vechiului Testament: pastorație, mărturie și trăire duhovnicească," în *Pastoraţie şi duhovnicie în diaspora românească. Purtarea de grijă pentru cei adormiți, în cultul şi practica Bisericii ortodoxe, Lucrările Simpozionului Internaţional de Teologie, Istorie, Muzicologie şi Artă, 31 Octombrie-2 Noiembrie 2021*, eds. Teofil Tia şi Adrian Podaru (Cluj-Napoca: Renașterea, 2022).
- „Despre terapiile integrale: puterea sufletului," în *Medicii şi Biserica*, vol. 20, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2022), 33-40.
- „Revelația și comunicarea ei – traducerea mărturiilor sacre și comuniunea prin cuvânt. Un posibil elogiu adus primilor traducători din medievalul românesc," în *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică şi traductologie. Lucrările Simpozionului Internaţional „Explorări în tradiţia biblică românească şi europeană din 16-18 iunie 2022*, vol. XI, ed. Eugen Munteanu (Iaşi: Ed. Universității A.I. Cuza, 2022), 33-46.
- „Maramureșul nobil și nobilul intelectual smerit al Maramureșului: Nicolae Delarohia," în *Maramureș. Promotor al culturii și identității în lume. Dimensiunea internațională a culturii și științei românești și maramureșene*, ed. Emil Burzo (Florești: Limes, 2022), 75-84.
- „Chipul lui Dumnezeu – panim Yahwe și chipul omului, o reevaluare a antropogenezei –morfologie și sens," în *Chipul, Numele și Slava. Frumusețea făptuitoare a rugăciunii și «esteticul» isihast al îndumnezeirii. Actele ediției a XXI-a a Simpozionului Internațional de Știință, Teologie și Artă, Alba-Iulia 9-10 mai 2022*, vol. 1, eds. Oliviu Botoi și Lucian D. Colda (Alba-Iulia: Reîntregire, 2022).
- „Profetul Ieremia – model de pastorație a diasporei (Ier 23,29)," în *Pastoraţie şi misiune în diaspora românească - provocări şi perspective. Grija Bisericii Ortodoxe pentru cei răposaţi, reflectată în Ierurgiile consacrate*, eds. Viorel Cristian Popa, Doru Fer și Emil Cioară (Oradea: Ed. Universității „Aurel Vlaicu", 2021), 43-53.
- „Tăria unității. Slujirea între străini a statorniciei neamului și a țării," în *Maramureș. Promotor al culturii și identității în lume*, ed. Emil Burzo (Florești: Limes, 2021), 115-9.
- „Cauzele spirituale ale bolii – analiză realizată din perspective teologice vechi-testamentare," în *Medicii și Biserica*, vol. 19, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2021), 15-22.

- „Înțelegerea conceptului de slavă a Domnului (kavod Yahwe) în contextul teofaniilor vechi-testamentare," în *Satul și spiritul românesc între tradiție și actualitate. Lectura Sfintei Scripturi și provocările transmiterii credinței*, vol. 1, ed. Vasile Stanciu și Daniel Mocanu (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2020), 73-91.
- „Arta tămăduirii. O incursiune în nebunia acestui veac rătăcitor," în *Medicii și Biserica*, vol. 18, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2020), 25-32.
- „Antropologia integrală și provocările tehno-științelor," în *Medicii și Biserica*, vol. 17, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2019), 15-9.
- „Monarhia israelită și mărturisirea credinței," în *Unitate și identitate. Ortodoxia românilor între comuniunea răsăriteană și dialogul cu Apusul. I. Teologie*, eds. Vasile Stanciu și Paul Siladi (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2018), 57-65.
- „Unitatea Sfintei Scripturi, fondament al unității mărturisirii și al slujirii," *în Biserica Ortodoxă Română și Marea Unire de la 1918. Contribuția teologiei ardelene*, ed. Cristinel Ioja (Arad: Ed. Universității „Aurel Vlaicu", 2018), 27-35.
- „Credință și națiune la români în contextul primăverii națiunilor," în *Credință – Unitate – Națiune*, ed. Florin Dobrei (Stockholm: Felicitas Publishing House, 2018), 93-102.
- „Eroi, martiri și mărturisitori rugăciunea liturghiei destinată lor – argument al universalității și a koinonicității Sfintei Liturghii / Das den Helden, Martyrern und Bekennern des Glaubens gewidmete liturgiche Gebet als Argument fur die Universalitat und Koinonizitat der Gttlichen Liturgie," în *Das Leben als Geschenk Gottes. Christliche Verantwortung im Angesicht des Todes / Viața ca dar al lui Dumnezeu. Responsabilitatea creștină în perspectiva morții*, eds. Mathias Hartmann și Vasile Stanciu (Hermannstadt / Bonn: Schiller Verlag, 2018), 46-50 /51-57.
- Aniconismul în iudaismul biblic," în *Icoană. Mărturie creștină. Totalitarism*, eds. Vasile Stanciu și Cristian Sonea (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2017), 45-56,
- „Rediscovering the Pedagogicul and missionary Valencienne of the christian family," în *Education, Religion, Family in the contemporary Society*, eds. Ion Albulescu, Adriana-Denisa Manea și Iulius-Marius Morariu (Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2017), 65-70.
- „Antropologia integrală: chestiunea genurilor și viața," în *Medicii și Biserica*, vol. 15, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2017), 47-57.
- „Heilige Schrift und Tradition," în *Die Orthodoxe Kirche in der Selbstdarstellung*, eds. Ioan Vasile Leb, Konstantin Nikolakopoulos și Ilie Ursa (Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf, 2016), 101-12.

- „Recurgem la exegeza iudaică în cazul interpretării textelor psalmice?," în *Identitatea ortodoxă a studiilor biblice*, eds. Marian Vild, Cosmin Pricop și Alexandru Mihăilă (București: Universității din București, 2016), 9-27. (co-autor Stelian Pașca-Tușa)
- „Paideia și antropologie integrală la Sfântul Ioan Gură de Aur," în *Medicii și Biserica*, vol. 14, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2016), 633-46.
- „Spiritualité et société post-séculière: axiologie et structure de la société contemporaine," în *Médias, spiritualité et laïcité. Regards croisés franco-roumains*, ed. Ștefan Bratosin (Beziers: IARSIC, 2015).
- „Espace public et „confession" de la foi," în *Espace public et communication de la foi, Actes du 2e colloque international COMSYMBOL IARSIC-ESSACHESS*, 2-3 juillet 2014. (Beziers: IARSIC, 2014), 27-35.
- „Wealth and Poverty in the Book of Proverbs," în *Bible and Economics. International Biblical Conference*, ed. Benyik Gyorgy (Szeged: JATEPress, 2014), 71-80.
- „Suferință, moarte și înviere în scrierile profeților," în *Medicii și Biserica*, vol. 12, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2014), 65-73.
- „Diagnoza pozitivă a morții martirice," în *Medicii și Biserica*, vol. 11, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2013), 13-19.
- „Cuvântul – pallium al suferinței sau despre funcția taumaturgică a cuvântului," în *Medicii și Biserica*, vol. 10, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2012), 9-17.
- „Omul, între duhul vieții și duhul veacului," în *Medicii și Biserica*, vol. 9, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2011), 42-59.
- „Avraam și Iisus. Despre sensul static și dinamic al conceptului de popor ales/poporul lui Dumnezeu," în *Ideje az emlékezésnek. Liber amicorum: A 60 éves Marton Joszef Köszöntése* ed. M. Noda, K. Zamfir, D. Diosi și M. Bodo (Budapest: Szent Istvan Tarsulat / Kolosvar: Verbum, 2010), 47-53.
- „Ternaire et Trinite, homogene, heterogene et l'"etat T". Une evaluation theologique du discours lupascien sur le tiers inclus," în *A la confluence de deux cultures. Lupasco aujourd'hui*, ed. Basarab Nicolescu (Paris: Editions Oxus, 2010), 54-78.
- „Morala viu-lui și etica vieții. Reflecții de antropologie biblică," în *Medicii și Biserica*, vol. 8, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2010), 42-50.
- „«Aşezămintele monahale» la Sf. Vasile cel Mare şi la Sf. Ioan Casian. Despre omul unităţii," în *Sf. Vasile cel Mare: teologie şi monahism*, eds. Simona Ștefana Zetea, Veridiana-Victoria Boalfa și Alin Tat (Târgu Lăpuș:

Galaxia Gutenberg, 2009), 145-57.

- „Identitas christiana – o dezbatere ce poate fi purtata intre Babel si Ierusalimul Cincizecimii," în *Identitatea românească în contextul identităţii europene*, ed. Vasile Boari și Natalia Vlas (Cluj-Napoca: Risoprint, 2009), 269-91.
- „Omul, o unitate care moare pe părți?," în *Medicii și Biserica*, vol. 7, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2009), 24-32.
- „Living in Truth," în *Living in Truth. A Conceptual Framework for a Wisdom Society and the European Construction*, ed. Andrei Marga, Theodor Berchem și Jan Sadlak. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2008), 517-30.
- „Etică/morală, etnie şi confesiune. Relevanţe biblice," în *Etică, etnie, confesiune*, ed. Ştefan Iloaie (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2008), 9-21.
- „Componenta anastasică a persoanei umane," în *Sensul vieţii, al suferinţei şi al morţii* (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2008), 136-50.
- „Subject, Self and Soul. Biblical Anthropological Approaches and Orthodox Exegesis: A Possible Perspective for a Transdisciplinary Discourse," publicată online pe site-ul oficial al conferinţei internaţionale *Subject, Self and Soul. Transdisciplinary Approaches to Personhood.* Madrid: iulie, 2008. http://www.metanexus.net/conference2008.
- „Sfântă Liturghie – o slujire care transcede moartea," în *Medicii și Biserica*, vol. 6, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2008), 38-44.
- „«Viul-ființa» și legile seculare al vieții," în *Medicii și Biserica*, vol. 4, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2006), 29-35.
- „Misiunea Bisericii –Abordare sintetică a discursului nomosic în vederea identificării fundamentelor biblice ale martyriei creştine," în *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură şi în istorie*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2006), 51-6.
- „Discontinuitățile existenței între teologie și medicină generate de problematica sufletului," în *Medicii și Biserica*, vol. 3, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2005), 14-24.
- „Apologetica – dialog şi dimensiune profetică," în *Repere teoretice pentru o apologetică creştină contemporană* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2005).
- „A qumrani kozosseg es kapcsolata Jeruzsalemmel," în *Szegedi Nemzetkozi Biblikus Konferencia*, ed. Benyik György (Szeged: JATEPress, 2004), 85-94.
- „Hrana duhovnicească și hrana trupească. Despre cumpătare și sănătate," în *Medicii și Biserica*, vol. 2, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2004), 119-24.
- „Dimensiunea taumaturgică a slujirii liturgice," în *Medicii și Biserica*, vol. 1, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2003), 75-80.

- „Etapele dezvoltării studiilor biblice vechitestamentare şi a studierii Lb. Ebraice în Transilvania în secolele XIX – XX,” în *Evreii în Istoria României* (Bucureşti: 1996), 25-38.
- „Spiritualitatea românească oglindită în opera Sfântului Ioan Casian,” în *Actele simpozionului 225 de ani de la întemeierea Episcopiei Caransebeşului* (Caransebeș, 1995), 15-27.

Studii în volume colective

- „Catedrala sufletului meu,” în *Catedrala Ortodoxă din Cluj (1923-2023)*, eds. Dumitru Boca și Cornel Coprean (Cluj-Napoca: Renașterea, 2023), 19-30.
- „O teologie mărturisitoare – Academia Teologică clujeană – o misiune de un secol,” în *Calendarul Renașterea*, eds. Dumitru Boca și Cornel Coprean (Cluj-Napoca: Renașterea, 2023), 347-66.
- „Lecția celor doi mărturisitori: iubirea de fiu a lui Dumnezeu – Teofil și fiul tunetului Cuvântului – Ioan J.,” în *Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului (1973-2023). Întâiul Episcop-vicar*, eds. Dumitru Boca și Cornel Coprean (Cluj-Napoca: Renașterea, 2023), 283-296.
- „Amintirii ale unei frății în Domnul,” în *Părintele Dorel Man, o viaţă de jertfă pe altarul credinţei, culturii şi familiei*, eds. Macarie Motogna și Victoria Alina Grădinar-Man (Cluj-Napoca: Renașterea, 2023).
- „La marginile grădinii (C)raiului,” în Cristian-Claudiu Filip și Mircea Dejeu, *Bucea – satul de la poarta veșniciei. Aspecte monografice* (Cluj-Napoca: Școala Ardeleană, 2023), 793-5.
- „Ne-căutând a fost aflat, trăind a mărturisit – Eginald Schlattner – confessio et elevatio in Verbum,” în *„Man verlasse den Ort des Leidens nicht sondern handle so, dass die Leiden den Ort verlassen.” Eginald Schlattner ist seit 90 Jhren a und handelt...*, eds. Rudolf Graf, Christoph Klein, Gabriela-Nora Tar și Ioana Florea (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2023) 43-6.
- „Feleac – 650 ani,” în Alexandru Simon, ed., *Oameni și biserici: șapte secole de istorie scrisă pe Dealul Feleacului* (Cluj-Napoca: Argonaut, 2022), 23-30.
- „The Special Status of the Anagignoskomena in Eastern and Oriental Orthodoxy,” în *Oxford Hanbook of the Bible in Orthodox Christianity*, ed. Eugen J. Pentiuc (Oxford: Oxford University Press, 2022), 179-98.
- „Arhiepiscopul Teofil – întru Iubire prin Liturghie. Rugăciune și Scriptură,” în *Calendarul Renașterea* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2022), 323-30 / *în Omul rugăciunii s-a mutat la Domnul acum 30 de ani*, ed. Cornel-Gheorghe Coprean (Cluj-Napoca: Renașterea, 2022), 37-46.
- „Anamnesis: P.S. Gurie Georgiu. Un plai al oamenilor liberi, un plai ascetic,

un loc al zămislirii în veșnicie – Huta Strâmbului,” *în Episcopul Gurie Georgiu, Întâiul Arhipăstor al Devei și Hunedoarei. Mărturii, Gânduri, Amintiri,* eds. PS Nestor Diculeană și Florin Dobrei (Arad: Universității „Aurel Vlaicu” / Deva: Ed. Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2022), 175-83.

- *„Dificultățile Revelației și limitele rațiunii,” în In honorem Prof. univ. dr. Constantin Măruțoiu*, ed. Dacian But-Căpușan (Cluj-Napoca: Renașterea, 2022), 285-306.
- *„Niko-laos, un stareț marcat de darul ascultării,” în Pelerin, novice, monah, duhovnic şi stareţ: Arhim. Nicolae Moldovan,* ed. Gavriil Boga (Cluj-Napoca: Renașterea, 2022).
- „Sfânta Scriptură și importanţa ei pentru cultura română,” în *Fides et Sapientia. Studii în onoarea Părintelui nostru Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr*, eds. Daniel Buda și Dragoș Boicu (Sibiu: Andreiană, 2021): 1031-45.
- „Slava Domnului și semnele vizibile ale prezenţei Sale în mijlocul poporului ales,” în *In honorem Pr. lect. univ. dr. Gheorghe Șanta*, ed. Dacian But-Căpușan (Cluj-Napoca: Renașterea, 2021), 154-69.
- „O viață de slujire în luminarea Domnului – prot. Iustin Tita. Chipul echilibrului, al dăruirii și al recunoștinței,” *Slujire şi dăruire: omagiu Părintelui vicar Iustin Tira*, eds. Ioan Chirilă și Cornel-Gheorghe Coprean (Cluj-Napoca: Renașterea, 2021), 15-22.
- „Cetatea salvării și a izbăvirii neamului – Săliște,” în *Familia regală, ambasadori, generali de armată, universitari, dascăli și gazetari la Săliște*, ed. Marius Boromiz (Sibiu: Armanis / Cluj Napoca: Mega, 2021), 5-10.
- „Prof. dr. Nicolae Edroiu – un dascăl al liniștirii sufletului meu,” în *Nicolae Edroiu – Cel care a trecut făcând bine*, eds. Macarie Motogna, Mihai Florin Hasan și Victor Vizauer (Cluj-Napoca: Școala Ardeleană, 2020).
- „Moses and Jesus – on the Completion of Prophetism,” *în Scripture's interpretation is more than making science, Festschrift in Honor of Fr. Prof. Vasile Mihoc*, eds. Martin Tamcke, Constantin Preda, Marian Vild și Daniel Mihoc, *în Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte* 62 (Göttingen: Lit Verlag, 2020), 23-29 / „Moise și Iisus Hristos – „Profetul” (Dt 18,15),” în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj*-Napoca, tom XXIV (2020-2021), ed. Teofil Tia (Cluj-Napoca: Renașterea, 2022): 11-17.
- „Studiu introductiv. Imaginarul religios,” *în Enciclopedia imaginariilor din România. IV. Imaginarul religios*, ed. Ioan Chirilă (Iași: Polirom, 2020), 13-28.
- „LAUDATIO In honorem Pr. prof. univ. dr. Eugen Pentiuc,” în *Satul și spiritul românesc între tradiție și actualitate. Lectura Sfintei Scripturi și provocările transmiterii credinței*, vol. 1, eds. Vasile Stanciu și Daniel Mocanu (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2020), 67-72.

- „Înțelegerea conceptului de slavă a Domnului (*kavod Yahwe*) în contextul teofaniilor vechi-testamentare," în *Satul și spiritul românesc între tradiție și actualitate. Lectura Sfintei Scripturi și provocările transmiterii credinței*, vol. 1, eds. Vasile Stanciu și Daniel Mocanu (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2020), 73-91.
- „Moral concerns and personal belifs regarding tax evasion: empirical results from Germany, Romania, Turkey, and the United Kindom," în *Behavioural Public Finance. Individuals, Society, and The State*, eds. M. Mustafa Erdoğdu, Larissa Batrancea și Savaș Çevik (London/ New York: Routledge, 2020), 175-93. (co-autori Larissa Batrancea, Anca Nichita, Carla Startin, Ioan Batrancea, Robert McGee, Serkan Benk și Tamer Budak)
- „Lumina dumnezeiască în teologia profeților mici," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca 21 (2017-2018)*, ed. Vasile Stanciu (Cluj-Napoca: Renașterea, 2019), 11-36.
- „Erminia lecturii euharistice a Vechiului Testament," în *Mitropolitul Andrei –păstorul blând al Transilvaniei euharistice. Studii in honorem*, vol. 2, ed. Claudiu-Ioan Grama (Cluj-Napoca: Renașterea, 2019), 415-31.
- „Părintele Protopop Ioan Jeler – o viață de slujire," în *Un sacerdot împlinit. Părintele Protopop Ioan Jeler la 80 de ani*, ed. Cristian Baciu (Cluj-Napoca: Renașterea, 2019), 23-4.
- „Pe plaiuri voievodale cu un chip al bucuriei cumpătate, cu protopopul de Năsăud – pr. Ioan Dâmbu," în *30 de ani „un nou început". In honorem Protopop Ioan Dâmbu*, eds. Paul Gavriloaie și Georgică Cira (Cluj-Napoca: Renașterea, 2019), 53-8.
- „In memoriam: paşi spre Marea Unire, personalităţi şi evenimente," în *Arhivele Bistriței III.4. Bisericile istorice româneşti din Ardeal şi Marea Unire*, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2019).
- „Rugăciunea tăcerii și răbdare smerită în ascultare – Preasfinția Sa Vasile Someșanul," în *Bucuria credinței. Părintele Episcop Vasile Flueraș la 70 de ani*, eds. Petru-Ioan Ilea, Cristian Bârsu, Mircea Gheorghe Abrudan, Călin Ficior și Cătălin Ghiț (Cluj-Napoca: Renașterea, 2018), 128-30.
- „*Veniți să umblăm în lumina Domnului* (Is 2,5) – discursul isaian despre lumina dumnezeiască," în *In honorem pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu*, ed. Daniel Mocanu (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2018), 91-107.
- „Reperele fundamentale ale misiunii în Vechiul Testament," în *In Honorem Pr. Prof. Valer Bel*, eds. Cristian Sonea și Paul Siladi (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2018), 159-79.
- „Luminează-te, luminează-te, Ierusalime! (Is 60,1) – revărsarea luminii dumnezeiești și devenirea întru lumină?," în *Sfânta Scriptură în*

Biserică și Istorie. Studii Teologice în onoarea pr. prof. dr. Vasile Mihoc, eds. Alexandru Ioniță și Daniel Mihoc (Sibiu: Andreiană / ASTRA Museum, 2018), 166-85.

- „Întru lumina Ta vom vedea lumină (Ps 35,9) – despre lumină și taina întunericului în care se află Dumnezeu (Ieș 20,21),” în *„Voi pune înainte Ierusalimul, ca început al bucuriei mele”. In Honorem Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Abrudan la împlinirea vârstei de 80 ani*, eds. Aurel Pavel și Nicolae Chifăr (Sibiu: ASTRA Museum, 2018), 214-37.
- „Sub semnul armoniei și frumuseții rațiunii (discursul filosofic a lui D. D. Roșca și sfera valorilor eterne),” în *Personalități ale Universității Babeș-Bolyai*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2017), 33-40.
- „Mihai Viteazul – chip al fermității în credință și apărător al creștinilor europeni,” în *Arhivele Bistriței II.1. Mihai Viteazul, apărător al creștinătății*, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2017), 41-54.
- „«Valahii schismatici» – definire a unei ruperi ale «Ecclesiei una» sau lipsă de diplomație în comunicatele medieval?,” în *Arhivele Bistriței II.2. Relații interconfesionale în Transilvania*, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2017), 17-22.
- „Presa religioasă în Transilvania sec. XIX-XX (relatarea Marii Uniri – ca accent major pe „Telegraful român”),” în *Tradiții ale presei religioase din România*, ed. Carmen Țâgșorean și Ilie Rad (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2017), 48-58.
- „Discursul qumranit despre modul de dobândire a mântuirii,” în *Mărturisire și dăruire celui între dascăli părintelui nostru profesor univ. dr. Ioan Ică sr*, eds. Nicolae Mosoiu, Stelian Manolache și Vasile Bîrzu (Sibiu: Andreiană / ASTRA Museum, 2017), 214-30.
- „Tradiţie, continuitate şi unitate sau Despre moştenirile moldave ale Transilvaniei,” în *Arhivele Bistriței I.1. Petru Rareș și bistrițenii*, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2016).
- „Studiile vechitestamentare la Academia/Institutul Teologic din Cluj 1924-1952. Vechiul Testament și creștinismul în opera pr. prof. Liviu Galaction Munteanu (1898-1962),” în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai” din Cluj-Napoca 18 (2014-2015)*, ed. Vasile Stanciu (Cluj-Napoca: Renașterea, 2016), 19-26.
- „Kavod și Șekina – Slava lui Dumnezeu spre luminarea creației,” în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai” din Cluj-Napoca 17 (2013-2014)*, ed. Vasile Stanciu (Cluj-Napoca: Renașterea, 2015), 19-26.
- „Misiunea în Vechiul Testament,” în *Aspecte misionare ale Bisericii*

Ortodoxe Române după 1989: istorie – tradiție – modernitate Ecumenismul – încotro?, eds. Gelu Călina et al. (Craiova: Ed. Mitropoliei Olteniei, 2015), 51-8.

- „Iconomia mântuirii și rânduieli ale Bisericii menite să apere/păzească familia," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca 16 (2012-2013)*, ed. Vasile Stanciu (Cluj-Napoca: Renașterea, 2014), 33-44.
- „Modele familiale vechitestamentare ale creșterii în har prin suma virtuților," în *Cercetări biblice. Anuarul Uniunii Bibliștilor din România 6* (Sibiu: Universitățíi Lucian Blaga, 2012), 42-61. (co-autori Paula Bud și Stelian Pașca-Tușa)
- „Unde începe Evanghelia? Despre relația teologică dintre Vechiul și Noul Testament," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca 13 (2009-2010)*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2011), 59-70.
- „Omul – chip al lui Dumnezeu, în gândirea părinților capadocieni și în teologhisirea răsăriteană (încercare de precizare a conținutului unui concept antropologic)," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca 12 (2008-2009)*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2010), 21-34.
- „Anamnesis patristic," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca* 12 (2008-2009), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2010), 7-20.
- „«Avraam și Iisus sau Despre sensul static și dinamic al conceptului de popor ales/ poporul lui Dumnezeu»," în *Ideje az emlékezésnek. Liber amicorum: A 60 éves Marton Joszef Köszöntése*, eds. Mózses Nóda et al. (Budapest / Cluj-Napoca: Szent István Társulat / Verbum, 2010).
- „Qumran și Nag Hammadi, revelație sau gnoză?," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca* 11 (2007-2008), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2009), 13-28.
- „Graiul luminii, glasul pietrelor şi viitatea cuvântului Evangheliei," în Ionel Popescu, *Ecouri perene de lumină şi credinţă în Ţara Sfântă* (Timişoara: Învierea, 2009), 13-7.
- „Elemente de definire a identității confesionale ortodoxe românești în lucrările de drept canonic elaborare de Andrei Șaguna," în *Identități confesionale în Europa Central-Orientală (Secolele XVII-XXI)*, eds. Nicolae Bocşan, Ana Victoria Sima și Ion Cârja (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2009), 511-9. (co-autor Gabriel-Viorel Gârdan)
- „Omul în perspectiva întâlnirii cruciforme dintre verticala transcendentului şi orizontala imanentului. Repere de antropologie creştin-ortodoxă," în *Repere*

patristice în dialogul dintre știință și teologie, ed. Adrian Lemeni (Bucureşti: Basilica, 2009), 331-91. (co-autori Cristian Sonea și Ștefan Iloaie)

- „«De Jonas» – un tip profetic oikumenic cu deschideri spre bioetică," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca* 10 (2006-2007), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2008), 13-36.
- „Apologia pro iudaeis – un posibil model de prezentare apologetică pentru zilele noastre," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca 9 (2005-2006)*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2008), 13-32.
- „Un model care transcende cadrele stricte ale istoriei: Moise," în *Spiritualitate şi cultură europeană*, ed. Alina Branda (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2008).
- „Revelation and knowledge: on the methodology of dialogue in truth," în *Living in truth: a conceptual framework for a wisdom society and the European construction, eds. Jan Sadlak, Theodor Berchem, Andrei Marga (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2008), 517-30.*
- „Mitropolitul Nicolae Bălan – despre pregătirea slujitorului cuvântului," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca 8 (2004-2005)*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2007), 9-26.
- „Omul. Microcosmos şi macrocosmos – prolegomene hermeneutice," în *Biserică, Societate, Identitate – In Honorem Nicolae Bocşan*, eds. Sorin Mitu, Rudolf Gräf, Ana Victoria Sima și Ion Cârja (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2007), 221-30.
- „Breviarum qumranit (elemente de antropologie biblică)," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca* 7 (2002-2004), ed. Ioan-Vasile Leb (Cluj-Napoca: Renașterea, 2006), 9-22.
- „Un chip al liniştii şi al acriviei," în *Părintele Ioan Bunea – Memento 100 de ani de la naştere* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2006), 10.
- „Tipuri veterotestamentare prefigurative pentru eclesiologia noutestamentar paulină," în *Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III*, eds. Ioan Vasile Leb și Radu Preda (Cluj-Napoca: Limes, 2005), 12-29.
- „Vestirea distrugerii Templului lui Irod în pseudoepigrafe, în manuscrisele de la Qumran şi în alte texte înrudite," în *Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu Dr. H.C. Universitatea Oradea - O viață în slujba Bisericii și școlii românești*, ed. Nicu Dumitrașcu (Bucureşti: IBMO, 2005).
- „Orthodoxy, sinodality, ecumenism and multiculturalism, a biblical and

orthodox approaches," în *The challenges of multiculturalism in Central and Eastern Europe*, eds. Sandu Frunză, Nicu Gavriluță și Michael S. Jones (Cluj-Napoca: Provopress, 2005), 95-100.

- „A murit arta? Interogatii contemporane asupra statutului artei," în *Experienţă umană, imagine artistică, creativitate vizual-plastică. Perspective complementare*, ed. Gheorghe Buş (Cluj-Napoca: Dacia, 2003), 195-208.
- „Biblia jubiliară – model al dialogului autentic cu Logosul," în *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară 2001*, ed. Ștefan Iloaie (Cluj Napoca: Renașterea, 2003), 41-51.
- „Logos – Loghia Vechiului Testament," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca* 6 (2000-2002), ed. Ioan-Vasile Leb (Cluj-Napoca: Renașterea, 2002), 53-74 / în Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, [4]2017), 11-54.
- „Cult, cultură şi tămăduire în vatra Niculei (Nicula privită prin ochii personalităţilor ce au poposit aici)," în *Nicula – icoana neamului. 450 de ani de atestare documentară a Mănăstirii Ortodoxe Nicula (1552-2002*) (Nicula: Eclesia, 2002).
- „Sinteza Istoriei Bisericii Ortodoxe Române," în *Slujitor al Bisericii şi al neamului - Părintele Prof. univ. dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române*, eds. PS Calinic Argatu, Alexandru Moraru, Vasile Raus și Vasile Coția (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2002), 136-44.
- „Exegeza biblică vechitestamentară – disciplină ce conservă şi afirmă multiculturalitatea," în *Biserică şi multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, ed. Ioan Vasile Leb (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2001), 132-46.
- „Arhiepiscopul Bartolomeu un om cuprins prin tâlcuire în dulceaţa şi lumina Revelaţiei," în *Logos*, ed. Ștefan Iloaie (Cluj-Napoca: Renașterea, 2001), 111-22.
- „Despre *theoria* şi creaţie," în *Bartolomeu Valeriu Anania. In Honorem* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2001), 78-82.
- „Despre funcţia tipică a chipurilor patriarhale ale Vechiului Testament în concepţia lui Filon din Alexandria," în *Orizonturi teologice* (Oradea: Editura Universităţii Oradea, 2001), 26-35.
- „Concordanţa biblică selectivă," în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod (București: IBMO, 2001), 1775-825.
- „Ascentism și contemplație (o reabordare a teologiei icoanei din perspectiva dimensiunii simbolice și transcendente a actului liturgic)," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca*

5 (1998-2000), ed. Alexandru Moraru (Cluj-Napoca: Renașterea, 2000), 259-66.

- „Pr. Prof. Dr. Liviu Galaction Munteanu – exeget al Vechiului Testament," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca 4 (1996-1998)*, ed. Alexandru Moraru (Cluj-Napoca: Renașterea, 2000), 37-44.
- „Euharistie şi Înviere în Vechiul Testament," în *Grai maramureşean şi mărturie ortodoxă. PreaSfinţitului Episcop Justinian al Maramureşului şi Sătmarului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, ed. PS Iustin Hodea (Baia Mare: Ed. Episcopiei Ortodoxe, 2000), 157-67.
- „Tora sau Legea și Mesia în gândirea biblică vechitestamentară și în iudaismul contemporan," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca 3* (1994-1996), ed. Alexandru Moraru (Cluj-Napoca: Arhidiecezana, 1999), 37-50.
- „Teologia «Luminii» în Vechiul Testament," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca* 2 (1992-1994), ed. Alexandru Moraru (Cluj-Napoca: Arhidiecezana, 1999), 47-58.
- „Etnie şi confesiune, evoluţia termenilor în cadrul istoric transilvănean în secolele XIII – XIX," în *Teologie şi cultură transilvană în contextul spiritualităţii europene în sec. XVI – XIX*, ed. Ioan Vasile Leb (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 1999), 23-37.
- „The transylvanian preocupations for the study of the Old Testament and of the Hebrew language as a specific sphere of romanian judaic theological interference," în *The Jews in the romanian history*, ed. Ion Stanciu (Bucureşti: Silex, 1999), 33-40.
- „Cunoașterea lui Dumnezeu în Vechiul Testament prin teofanie și anghelofanie," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca* 1 (1990-1992), ed. Alexandru Moraru (Cluj-Napoca: Arhidiecezana, 1998), 87-104.
- „Creştinismul şi iudaismul în politica religioasă a imperiului roman în vremea lui Traian," în *Zilele împăratului Traian şi latinitatea Românilor* (Cluj-Napoca, 1998), 10-28.
- „Profeţiile mesianice din Cartea Daniel în interpretare patristică," în *Biblie şi Teologie, Prinos de cinstire Părintelui Profesor dr. N. Neaga la împlinirea vârstei de 95 de ani*, eds. A. Jivi și S. Moldovan (Sibiu: Ed. Arhiepiscopiei ortodoxe române Sibiu, 1997), 92-106.
- „Etapele dezvoltării studiilor biblice vechitestamentare şi a studierii Limbii Ebraice în Transilvania în secolele XIX – XX," în *Evreii în Istoria României* (Bucureşti: Institutul de istorie „N. Iorga", 1999).

- „Nicolae Colan – editor şi publicist," în *Centenar Nicolae Colan* (Cluj-Napoca: Arhidiecezană, 1994), 93-101.

Studii publicate în reviste românești neindexate BDI

- „Despre noi, El mereu aproape, căci ești pretutindenea – ars pastoralia," *Horeb. Revistă anuală de spiritualitate și actualitate* 3 (2021): 191-8.
- „Tăria unităţii. Slujirea între străini a statorniciei neamului și a ţării," *Ortodoxia maramureșeană* 26 (2021): 151-7.
- „Mănăstirea Sfânta Ana Rohia – izvor al misiunii creștine," *Ortodoxia maramureșeană* 21 (2016): 163-8.
- „Filoxenia lui Avraam. Exegeza hrisostomică la Facere 18," *Analele Universităţii din Craiova. Seria Teologie* 11 (2003).
- „Anghelofaniile şi teofaniile Vechiului Testament," *Credinţa Ortodoxă* 1-2 (1996): 32-50.
- „Hristos şi îngerii în Epistola către Coloseni," *Credinţa Ortodoxă* 3 (1996): 67 - 80.
- „Episcopul Iosif Stoica – stâlp al ortodoxiei româneşti din Maramureş," *Îndrumătorul bisericesc, Misionar şi Patriotic al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului şi Clujului* (Cluj-Napoca, 1989).
- „Viaţa şi activitatea Preotului Gavriil Hango," în *Îndrumătorul bisericesc, Misionar şi Patriotic al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului şi Clujului* (Cluj-Napoca, 1988).

Articole de popularizare

- „Înviere și veșnicie – viața spirituală," *Orașul* 59-60 (2023).
- „Neagoe Basarab – un model al principelui, învățatul învățător – după cinci secole," *Roma. Revistă decultură și de educație 7-8 (2022-2023): 10-3.*
- „Gabriela Verban – poezia mărturisitoare a liniștii de „dincolo de Logos," *Vatra Veche* 3 (2023): 43.
- „Poetica confessionis – Gabriela Verban," *Vatra Veche* 1 (2023): 48.
- „ASTRA prin (RE)ÎNVIERE. Sacrificiu în educație și creație. Dăruire și mărturisire prin cultură", *Astra Dejeană* 1 (2022): 8-11.
- „Cum puteți înțelege porunca iubirii vrăjmașilor în contextul psalmilor de blestem. A se vedea bunăoară Ps. 108," *Itinerarii* 2 (2022).
- „Ars poesis – *Sophia kai Agape*, diortosind cu inima cuvântul/ Cuvântul – Bartolomeu Valeriu Anania," *Mișcarea literară* 1 (2021): 7-9.
- „De pe aripile vulturului între aripile Heruvimilor," *Lumea credinței* 5 (2021): 19-21.

- „Crucea – semnul biruinței asupra morții, pecete a căii veșniciei," *Orașul* 51 (2021): 93.
- „Orașul celor șapte Biserici istorice: Cluj-Napoca," *Orașul* (2017).
- „Un cer odihnindu-se pe șapte turnuri – Clujul Religiilor (I)," *Orașul* (2017).
- „Pledoarie pentru omul întreg," *Orașul* (2016).
- „Veniți, să facem din lumea aceasta un câmp al păcii," *Orașul* (2016).
- „Așteptarea în nădejde e odihnire în cer," *Orașul* (2016).
- „Sfântul Andrei – întâiul chemat, apostolul chemării: Vino și vezi!," *Orașul* (2015).
- „Martiriul brâncovenilor. Botezul sângelui și identitatea creștin ortodoxă a românilor, după 300 de ani: despre sens și forța restauratoare a anamnezei.," *Orașul* (2014).
- „Părintele Dumitru Stăniloae. 20 de ani de la mutarea în veşnicie a teologului pan-ortodox," *Oraşul* 28-29 (2013): 106-8.
- „Sărbătoarea spiritului românesc: 525 de ani de la întemeierea mitropoliei de Feleac şi 80 de ani de la sfinţirea Catedralei ortodoxe din Cluj," *Oraşul* 28-29 (2013): 104-5.
- „Artizanul mlădierii cuvântului care zidea suflete," *Lumina de duminică*, 13 februarie 2011.
- „Virtuţile – paşi întru dezmărginire," *Lumina de duminică*, 03 aprilie 2011.
- „Despre așteptarea cea mântuitoare," *Renașterea* 2 (2010).
- „Alegere, naștere și plinire/întrupare a mântuirii tuturor," *Renașterea* 12 (2009): 4.
- „Frumusețea părtășiei întru cele duhovnicești: părintele duhovnicesc (căutarea)," *Renașterea* 10 (2009).
- „Cruce, înălțare și restaurare," *Renașterea* 9 (2009).
- „Sfântul Apostol Pavel, vorbind peste veacuri," *Renașterea* 7 (2009).
- „Înălțare prin smerenia minții," *Renașterea* 5 (2009).
- „Viața și învierea – binecuvântarea cea făgăduită și nădejde a învierii," *Renașterea* 4 (2009).
- „S-a stins ochiul de foc – in memoriam Olivier Clement," *Renașterea* 2 (2009).
- „Naștere în/din duh – demnitate, dreptate, dragoste," *Renașterea* 1 (2009).
- „Nașterea în veșnicie," *Renașterea* 12 (2008).
- „Pledoarie pentru sens," *Renașterea* 10 (2008).
- „Epifanie și restaurare," *Renașterea* 2 (2008).
- „Dia-logos-ul fiinţării," *Verso* (2008): 15.
- „Legile naturii: geneză, evoluţie istorică şi câteva probleme actuale," *Verso* (2008): 11-2.

- „Veșnicie și istorie în liturgicul *astăzi/azi* – o altfel de abordare a Nașterii Domnului," *Renașterea* 12 (2007): 4.
- „Minunarea îngerilor, nașterea Ta, Hristoase," *Renașterea* 12 (2006).
- „Fecioarei ca adânc tainic de fericire," *Oraşul* 3 (2006).
- „Duh și înviere," *Renașterea* 4 (2005).
- „Astăzi s-a născut împăcarea lumii," *Renașterea* 12 (2004): 4.
- „Declarația de la Bologna și implicațiile sale pentru învățământul teologic românesc," *Renașterea* 11 (2004): 5.
- „Sanctității Sale Bartolomeu Patriarh Ecumenic, cu prilejul acordării titlului de Doctor Honoris Causa al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca" *Renașterea* 10 (2004): 6. (co-autor Ioan-Vasile Leb)
- „Al optulea jubileu al învățământului teologic universitar clujean," *Renașterea* 9 (2004).
- „Metodologie pentru obținerea gradelor profesionale," *Renașterea* 9 (2004).
- „Sfântul Ioan Botezătorul – mărturisitor al Treimii," *Renașterea* 1 (2004).
- „Lansarea cărții *Păhărelul cu nectar* de Valeriu Anania – Înțelepciunea jocului," *Renașterea* 5 (2003): 2.
- „În bucuria Nașterii Domnului," *Renașterea* 12 (2002).
- „Praznic luminos – În bucuria Nașterii Domnului," *Renașterea* 12 (2002): 4.
- „Extinderea învierii în creație prin omul – ființă vie," *Renașterea* 4 (2002).
- „Hermeneutica ochilor deschiși," *Renașterea* 4 (2002).
- „Pr. Prof. dr. Nicolae Neaga (in memoriam)," *Renașterea* 3 (2002).
- „Părinții duhovnicești – o necesitate tot mai acută a veacului nostru," *Renașterea* 11 (2001).
- „Euharistie și înviere în Vechiul Testament," *Renașterea* 4 (2001).
- „Învierea Domnului – Euharistie și Înviere în Vechiul Testament," *Renașterea* 4 (2001): 4.
- „Sfinții Trei Ierarhi – hramul școlilor teologice," *Renașterea* 2 (2001).
- „Nașterea Domnului în Vechiului Testament – Taina Nașterii," *Renașterea* 12 (2000): 4.
- „Biblioteca," *Renașterea* 10 (2000): 6.
- „Despre teamă și bucurie," *Renașterea* 1 (2000).
- „Mesianismul ca doxologie în gândirea profeților," *Renașterea* 12 (1999).
- „Ziua Învierii Domnului – Protoevanghelie și Înviere," *Renașterea* 4 (1999).
- „La Cristian (despre organizarea unui simpozion la Cristian)," *Renașterea* 6 (1998).
- „Scurt excurs biografic (Mitropolitul Andrei Șaguna)," *Renașterea* 6 (1998).
- „Lumină și poli-tipos," *Renașterea* 5 (1998).
- „Hristos a Înviat! – Despre Înviere și dragoste," *Renașterea* 4 (1998): 4.

- „N. Steinhardt, exeget al «ospățului» sau «spirit biruit de ordine»,” *Renașterea* 3 (1998): 8.
- „Cuvânt către o lume dezlănţuită – studiu de sociologie creştină,” *Scara – revistă de Oceanografie Ortodoxă* 2 (1998): 231-3.
- „Familia creștină între Tradiție și modernitate,” *Renașterea* 10 (1997): 7.
- „Tânărul – sământă din care trebuie să crească CHIPUL prin lucrarea preotului,” *Renașterea* 2 (1997): 9.
- „Colindul, expresie a Nașterii spre Înviere,” *Renașterea* 12 (1996).
- „Monahismul zilelor noastre,” *Renașterea* 7-8 (1996).
- „Epistolă către un fiu – studiu exegetic de tip paulin,” *Deisis – Revista Mitropoliei Europei centrale* 2 (1996).
- „Actualitate – Tineretul în Biserică?!,” *Renașterea* 6 (1996).
- „O zi la Ecole Biblique (Ierusalim),” *Renașterea* 4 (1996).
- „Învierea ca mărturie,” *Renașterea* 4 (1996).
- „Convertirea pasivismului șagunian în activism restaurator istoric,” *Renașterea* 2 (1996).
- „Etnie și confesiune în Transilvania – abordare teologică a terminologiei istorice,” *Renașterea* 1 (1996): 7.
- „Renaștere,” *Renașterea* 10 (1995).
- „Despre gândirea teologică a Părintelui Stăniloae,” *Renașterea* 10 (1995).
- „Etnie și confesiune,” *Renașterea* 7-8 (1995): 9.
- „Mozaic – Între eu și El,” *Renașterea* 2 (1995): 11.
- „La Betleem a început mai de mult să ființeze liniștea (Ierusalim),” *Renașterea* 1 (1995): 6.
- „Toiag, sceptru şi Euharistie sau despre entelehie şi simbol,” *Deisis – Revista Mitropoliei Europei centrale* 1 (1995).
- „Toate trec, dar rămân cu Cuvântul (Logos),” *Renașterea* 11 (1994): 11.
- „Mozaic – Prot. Stavr. Onisie Moraru la optzeci de ani,” *Renașterea* 9 (1994): 11.
- „Reflexii – Lumina și Timpul Nou,” *Renașterea* 6-7 (1994): 3.
- „Netăcere, tăcere și înviere,” *Renașterea* 4 (1994): 3.
- „Biserica – Revelațiile postului,” *Renașterea* 3 (1994).
- „Lecturi – Repere eclesiologice,” *Renașterea* 2 (1994): 9.
- „Taina iubirii,” *Renașterea* 2 (1994).
- „Redescoperirea şi reactualizarea învăţăturii eclesiologice apostolice în contextul social actual,” *Tribuna*, ian.- febr. (1994).
- „O dimensiune a teologhisirii ortodoxe,” *Renașterea* 8-11 (1993): 10.
- „Sfințirea Marelui Mir,” *Renașterea* 4-7 (1993): 3-5.
- „Nu ne-am lepădat de lumină,” *Renașterea* 4-7 (1993): 5.

- „Pictorul Cornel Cenan (1907-1992),” *Renașterea* 1-2 (1993): 3.
- „Festivitatea de deschidere a cursurilor Facultății de Teologice Ortodoxă Română Cluj-Napoca,” *Renașterea* 7-8 (1992): 3.
- „Creştinismul românesc – un ortodoxism în veşmânt lingvistic latin”, *Tribuna*, august (1992).
- „Comemorarea Memorandumului, prilej de reflexii teologice-istorice,” *Renașterea* 5-6 (1992): 3.
- „Hramul Școlilor Teologice Clujene,” *Renașterea* 1-2 (1992): 6.
- „Teologia colindelor,” *Renașterea* 11-12 (1991): 1, 6.
- „Festivitatea de deschidere a noului an universitar (1991-1992) la Institutul Teologic Universitar Ortodox Român din Cluj-Napoca,” *Renașterea* 9-10 (1991): 7.
- „Icoane de la Nicula admirate în Franța,” *Renașterea* 9-10 (1991): 6.
- „Omul, profesorul și arhiereul Nicolae Colan,” *Renașterea* 7-8 (1991): 3-6.
- „Zilele Lucian Blaga,” *Renașterea* 5-6 (1991): 4.
- „Ce este Biserica ? Schiţă eclesiologică ortodoxă,” *Credinţa străbună*, iunie – iulie (1991).
- „Nu încercăm să dovedim ci re-trăim,” *Renașterea* 3-4 (1991).
- „Despre «Sf. Tradiție în concepția Ortodoxă, Catolică și Evanghelică» – Friederich Heyer,” *Renașterea* 3-4 (1991): 5.
- „Despre un posibil «nou Corint» sau despre actualitatea vestirii pauline,” *Minerva*, iunie (1991).
- „Un act de dreptatea făcută poporului român – redeschiderea Institutului Teologie Universitar Ortodox Român din Cluj-Napoca – 22 Noiembrie 1990,” *Renașterea* 11 (1990).
- „Reînființarea institutului,” *Renașterea* 11 (1990): 4.
- „Inspirația conferă trăinicia,” *Renașterea* 9 (1990): 6.
- „Schimbarea la față – Praznicul Luminii Dumnezeiești,” *Renașterea* 4 (1990).
- „În Școala Proorocilor,” *Renașterea* 4 (1990).

Editoriale

- „Introduction,” în *The Gospel of Matthew – Between its Old Testament Roots and its Eschatological Perspectives*, eds. Ioan Chirilă și Stelian Pașca-Tușa, *Studia Universitatis „Babes-Bolyai”. Theologia Orthodoxa* 2 (2023): 7-19. (co-autor Stelian Pașca-Tușa)
- „The cultural-religious context of the 17th century in the Romanian environment,” *Romanian Orthodox Old Testament Studies* 10.2 (2023), 7-10.

- *„Old Testament influence and reception in the Church,” Romanian Orthodox Old Testament Studies* 9.1 (2023), 7-10.
- *„A hermeneutical Pilgrimage,” Romanian Orthodox Old Testament Studies 6.2 (2021), 7-9 / Romanian Orthodox Old Testament Studies* 5.1 (2021), 7-9.
- *„Scripture, Canon, and Cnonicity,” Romanian Orthodox Old Testament Studies* 4.2 (2020), 6-9.
- *„The Ressurection opened the heavens for her and she left for The One Who ressurected (confession about a noble soul: Lect. univ. dr. Paula Paraschiva Bud – at her passing to eternal life),” Romanian Orthodox Old Testament Studies* 3.1 (2020), 7-9.
- „Căutând unitatea întâlnești familia și Treimea,” în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai” din Cluj-Napoca* 14 (2010-2011), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2012), 7-10.
- „Printre controverse și confuzii Evanghelia rămâne Vestea bună a omenirii,” în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai” din Cluj-Napoca* 13 (2009-2010), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2011), 9-12.
- „Prin cenușa disperării unui veac cernit,” *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai”. Bioethica* 2 (2011): 5-8.
- „Comisia inter-ortodoxă de bioetică,” *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai”. Bioethica* 1 (2011): 3-6.
- „Câteva criterii pentru a putea discerne, Biblia și Morala,” *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai”. Bioethica* 2 (2010): 3-8.
- „Recunoștiință prin afirmare a unui destin slujitor al dumnezeului celui viu,” *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai”. Bioethica* 1 (2010): 3-10.
- „Comunicare/comuniune în discursul bioeticii europene,” *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai”. Bioethica* 2 (2009): 3-6.
- „Entheosis – ţelul creatiei «ceruri noi şi pământ nou» (II Petru 3, 13; Matei 19, 28: «la înnoirea lumii»),” *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai”. Bioethica* 1 (2009): 3-10.
- „Revelation, Inspiration and Scripture,” *Romanian Orthodox Old Testament Studies* 2.2 (2009), 5-9.
- *„About ROOTS. Beginnings and perspectives,” Romanian Orthodox Old Testament Studies* 1.1 (2009), 5-9.
- „Olivier Clément – un teolog profund – noţiuni simple despre «persoană»,” *Studia Universitas „Babeș-Bolyai”. Bioethica* 2 (2008): 3-12.
- „*În-singurarea* – telos-ul unei lumi fără de sens,” *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”. Bioethica* 1 (2008): 3-7.
- „Argument,” *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai” – Theologia Orthodoxa*

2 (2008): 5-8.

- „Interogaţii despre Bio-etică," *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Bioethica* 2 (2007): 3-4.
- „Câmpuri de interacţii disciplinare lansate de Bioetică," *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Bioethica* 1 (2007): 3-11.

Cuvânte-înainte, prefețe și postfețe

- „Cuvânt-înainte. Cunoașterea lui Dumnezeu – sursă a unității," în Ioan Chirilă și Bogdan Șopterean, eds., *Interpretarea Sfintei Scripturi în tradiția patristică și rabinică – repere și direcții de cercetare. Actele conferinței doctoranzilor ROOTS (Romanian Orthodox Old Testament Studies) Cluj-Napoca, 29 martie 2022* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2023), 5-7.
- „Cuvânt-înainte. Pelerinaj hermeneutic," în Ioan Chirilă și Constatin Pogor, eds., *Hermeneutică biblică Vechiul Testament – tradiție și (post)modernitate [exigențe academice, cercetare biblică și exegeză liturgico-pastorală] Actele conferinței internaționale ROOTS (Romanian Orthodox Old Testament Studies) Cluj-Napoca, 6-7 aprilie 2021* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2023), 5-7.
- „Cuvânt-înainte," în Constantin Pogor, *Psaltirea, de la profetie la liturghie. Introducere la cartea Psalmii* (Paris: Apostolia, 2023), 11-21.
- „Cuvânt-înainte," în Mihaela Alieta Petrovan, *Lumina: sensuri semantice, înțelesuri teologce și reprezentări iconografice* (Iași: Doxologia, 2023), I-VIII.
- „Cuvânt-înainte. Meditaţii filocalice azi sau despre theologhia ca theophilia," în *ABC-UL CREDINȚEI. Părintele Cătălin Pălimaru în dialog cu Părintele Teofil Roman. I. Inima între virtute și păcat,* ed. Natanail Zanfirache (Cluj-Napoca: Renașterea, 2023), 13-20.
- „Cuvânt-înainte," în Ștefan Popa, *Șoapta Duhului. Convorbiri duhovnicești inedite* (Cluj-Napoca: Napoca Star, 2023), 5-10.
- „Cuvânt-înainte. Jertfa – ca dăruire și cunoștința ajutorului dat de Duhul lui Dumnezeu," în Ilie Pioraș, *Memorandistul Gherasim Domide – preot la Rodna Veche* (Bistrița: Salon, 2023) 5-6.
- „Cânturile încuvântatului," în Balaci Pașcu, *Vechiul Testament relevat prin 300 de sonete* (Cluj-Napoca: Școala Ardeleană, 2023), 7-14.
- „Cuvânt-înainte," în Călin Ficior, *Etic profesională în scrierile sapiențiale ale Vechiului Testament* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2022), 11-18.
- „Cuvânt-înainte," în Emanuel Pop, *Făgăduință și împlinire (perioada patriarhilor biblici)* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2021), 9-17.
- „Prefața editorului. Mitropolitul Ilarion Alfeyev un prolific teolog și un

misionar dinamic al zilelor noastre,” în Ilarion Alfeyev, *Taina Sfântă Bisericii. Introducere în istoria şi problematica disputelor imiaslave*, ed. Ioan Chirilă, trad. Mihai Bodnariuc şi Roman Onica (Cluj-Napoca: Renașterea, 2021), 15-8.

- Ioan Chirilă, „Cuvânt-înainte,” în Mircea-Gelu Buta, *Moştenirea unui arhiereu* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2021).
- „Codicele/manuscrisul/sbornicul de la Ieud. BAR: ms.rom. 5032.,” în *Codicele de la Ieud* (Baia Mare: Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmarului, 2021), 9-16.
- „Modelul meditației istorice contemporane – acad. prot. dr. Ioan Lupaș,” *Personalități ale Universității Babeș-Bolyai. Ioan Lupaș*, eds. Ioan Chirilă și Iuliu-Marius Morariu (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2021), 7-12.
- „Cuvânt-înainte,” în Adrian Medan, *Pesah, Shanvuot şi Sukkot. Prefigurare şi continuitate* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2021), 11-21.
- „Cuvânt-înainte,” în Adrian Marius Bolbos, *Asemănare şi alteritate în TaNaKn* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2021), 11-18.
- „Cuvânt-înainte,” în Alexandru Salvan, *Discursul lui Isaia despre Duhul Sfânt – Ruah Hakodeș* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2021), 11-15.
- „Cuvânt-înainte,” în Alexandru Salvan, *Discursul lui Isaia despre Duhul Sfânt – Ruah Hakodeș* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2021), 11-15.
- „Cuvânt-înainte,” în Cătălin Varga, *Drepturile omului în Vechiul Testament* (Cluj-Napoca: Mega, 2021), 9-13.
- „Cuvânt-înainte,” în Onița Burdeț, *Legum Allegoriae – un posibil pattern al discursului exegetic iudeo-alexandrin* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2020), 15-19.
- „Prefață,” în Gavril Teofil Chichinejdi, *Poziția Decalogului în credința iudaică și valoarea sa astăzi* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2020), 11-16.
- „Cânturile mântuirii,” în Ștefan Sabău, *Cânturile mântuirii* (Cluj-Napoca: Limes, 2019), 7-9.
- „Cuvânt-înainte,” în Gheorghe Braica, *Spiritualitate, memorii şi istorie* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2019).
- *„Cuvânt-înainte,” în Dobocan, Florin Constantin, Studiu privind satisfacţia consumatorilor de servicii religioase oferite de Biserica Ortodoxă Română* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2019).
- *„Cuvânt-înainte,” în Ştefan Sabău, Cânturile mântuirii (Cluj-Napoca: Limes, 2019).*
- *„Cuvânt-înainte,” în Cătălin Varga, Omilii în timp de război: Biserica Ortodoxă Română în perioada Primei Conflagraţii Mondiale: (1914-1918)* (Cluj-Napoca: Limes, 2018).

- *„Cuvânt-înainte," în Maxim Morariu, Ţara Năsăudului în timpul Primului Război Mondial: aspecte memorialistice, socio-economice şi culturale (Cluj-Napoca: Argonaut, 2018).*
- „Învierea i-a deschis cerul și ea s-a dus la Cel Înviat (mărturie despre un suflet nobil – lect. univ. dr. Paula Bud), în Paula Bud, *Studii de exegeză şi teologie biblică vechi-testamentară*, eds. Ioan Chirilă, Teodora Mureșanu și Stelian Pașca-Tușa (Cluj-Napoca: Şcoala Ardeleană, 2018), 7-9.
- „Cuvânt-înainte," în Claudiu-Cristian Damian, *Hochma* – Înţelepciunea în cărţile sapienţiale ale Vechiului Testament (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2018).
- „Cuvânt-înainte," în Mihail Nagy, *Retorica discursului profetic isaianic* (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2017).
- *„Cuvânt-înainte," în Iulian Benche, Propovăduieşte cuvântul: predici şi meditaţii la duminici şi sărbători peste an* (Cluj-Napoca: Scriptor, 2017).
- „Repere ermeneutice ortodoxe în studiile biblice," în Ioan Chirilă și Stelian Pașca-Tușa, eds., „Repere ermeneutice în tradiția biblică ortodoxă. Actele întâlnirii Societății Bibliștilor Ortodocși Români. Sfânta Mănăstire Nicula – 15-16 mai 2017 (vol. 1)," *Studii Teologice* 3 (2017), 5-12. (co-autor Stelian Pașca-Tușa)
- „Cuvânt-înainte. Despre cultura eeclesiastică," în *Personalități ale Universității Babeș-Bolyai*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2017), 7-10.
- „Prolegomena," în *Personalități ale Universității Babeș-Bolyai*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2017), 65.
- „Cuvânt-înainte," în Cosmin Lauran, *Missio Israelis. O lectură misionară a Vechiului Testament* (Alb-Iulia: Reîntregirea, 2017), 13-16.
- „Nota editorului," în Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, 42017), 4-5.
- „Cuvânt-înainte," în Persida Rugu, *Îngerul muntelui roşu: versuri* (Cluj-Napoca: Limes, 2017).
- *„Cuvânt-înainte," în Iustin Tira, Oameni, fapte şi cuvânt* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2017).
- *„Cuvânt-înainte," în Marcel Gheorghe Muntean, Iconografia picturii bizantine: icoanele prăznicare ale Maicii Domnului şi ale sfinţilor* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2016).
- „Cuvânt-înainte," în Stelian Pașca-Tușa, *Doamne miluiește – premisă a rugăciunii inimii în Psalmi* (Cluj-Napoca: Limes, 2015), 9-14.
- „Cuvânt-înainte," în Paula Bud, *Șabatul: istorie și eshatologie* (Cluj-Napoca: Limes, 2014), 11-12.
- „Cuvânt-înainte," în Dumitru Cobzaru, *Predicii, vol. 3* (Cluj-Napoca:

Renașterea, 2014).

- *„Cuvânt-înainte," în Marcel Gheorghe Muntean, Repertoriul picturii bizantine : icoane de praznic* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2014).
- *„Cuvânt-înainte," în Marcel Gheorghe Muntean, Tipologia artei bizantine (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2014).*
- „Cuvânt-înainte," în Ioan Bunea, *Predici la botez, cununie și înmormântare*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Limes, 32013) / *Rostuiri în eternitate: cuvânt de învățătură la botez, cununie și înmormântare*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Limes, 22003).
- „Cuvânt-înainte," *Doctores Honoris Causa. Testimonia Oecumenica*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2012).
- „Cuvânt-înainte," în Petre Semen, *Limba ebraică biblică (Iaşi: Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"*, 22012).
- „Cuvânt-înainte," în Nicolae Steinhardt, *Eseu despre o concepție catolică asupra iudaismului*, vol. 4, ed. Ioan Chirilă (Iași / Rohia: Polirom / Ed. Mănăstirii Rohia, 2011).
- „Cuvânt-înainte," în Candid Mușlea, *Biserica Sf. Nicolae din Şcheii-Braşovului*, vol. 3. eds. Ioan Chirilă şi Vasile Oltean (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2011).
- „Cuvânt-înainte," în Cristian Muntean, *Ierusalim, istorie şi eshatologie* (Ploieşti: LVS Crepuscul, 2010), 4-6.
- „Cuvânt-înainte," *Arhiepiscopul Teofil Herineanu – 100 de ani de la naştere*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, ^{2}2010) / (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2009).
- „Cuvânt-înainte," în Valeria-Gemma Moraru, *Revista teologică, organ pentru ştiinţă şi viaţă bisericească: (1907-1916; 1921-1947): indice bibliografic* (Cluj-Napoca: Argonaut, 2010).
- *„Cuvânt-înainte," în Mircea Oros, Christliche Spiritualität und orthodoxe Theologie* (Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2010).
- *„Cuvânt-înainte," în Ion Rusu Abrudeanu, Dr. Miron Cristea* (Cluj-Napoca: Napoca Star, 2009). (co-autor Mircea Popa)
- „Cuvânt-înainte," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca* 11 (2007-2008), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2009), 7-12.
- „Cuvânt-înainte," în *Sfinţii Capadocieni – modele de mărturie creştină*, eds. Ioan Chirilă și Liviu Vidican-Manci (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2009), 8-13.
- „Cuvânt-înainte," în *Modele ale mărturiei creştine: Sfinţii Capadocieni*, eds. Ioan Chirilă și Liviu Vidican Manci (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2009).
- „Cuvânt-înainte," în Ştiinţă, spiritualitate, societate: acta Conferinţei

internaţionale „Science, spirituality, society": Cluj-Napoca, 21-23 mai 2009, eds. Ioan Chirilă și Paula Bud (Cluj-Napoca: Eikon, 2009).

- „Rodirile dialogului interconferional," în Mircea Basarab, *Bierica în dialog: studii biblice (Cluj-Napoca: Limes, 2009), 9-14.*
- „Cuvânt-înainte," în *Un neobosit slujitor al Bisericii – Preasfinţitul Episcop-Vicar Vasile Someşanul*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2008), 19-20.
- „Cuvânt-înainte. În căutarea înțelegerii unitare a creației sau despre o altfel de înțelegere a globalizării," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca* 10 (2006-2007), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2008), 7-12.
- „Cuvânt-înainte. Celălalt, alteritate sau aproapele, distincții terminologice, repere practice pentru o (posibilă) reformulare a discursului apologetic," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca* 9 (2005-2006), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2008), 7-12.
- „Cuvânt-înainte," în Angela Hanc, *Scene din viaţa Maicii Domnului: carte de colorat cu fragmente din Mica Biblie şi rugăciuni către Maica Domnului* (Cluj-Napoca: Canonica, 2008).
- „Cuvânt-înainte," în Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2008).
- „Cuvânt-înainte. Misiune și martyria sau despre regăsirea cugetului Scripturii," în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca* 8 (2004-2005), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2007), 7-8.
- „Cuvânt-înainte," în *Structura etnică şi confesională a Transilvaniei Medievale: sec. IX-XIV*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2007).
- „Cuvânt-înainte," în *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură şi în istorie*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2006).
- „Cuvânt-înainte," în Isidor Todoran, *Scrieri alese*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2006).
- „Cuvânt-înainte," în Vladimir Prelipceanu, Nicolae Neaga, Gheorghe Barna și Mircea Chialda, *Studiul Vechiului Testament: pentru facultăţile de teologie*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, [4]2006) / (Cluj-Napoca: Renaşterea, [3]2003).
- „Cuvânt-înainte. Dinamica graniţelor culturale ale Europei determinată de traducerea textului sacru, a Sfintei Scripturi," în *Biblie şi multiculturalitate*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Limes, 2006), 5-14.

- „Cuvânt-înainte,” în Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament* (Cluj-Napoca: Renașterea, [2]2004), 5-16.
- „Cuvânt-înainte,” în Liviu Galaction Munteanu, *Viaţa Sf. Ap. Pavel*, ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, 22004).
- „Cuvânt-înainte,” în Ana Huţanu, *Reţete de post şi rugăciuni pentru toate zilele* (Cluj-Napoca: Eikon, 2004).
- „Cuvânt-înainte,” în Ioan Bunea, *Rostuiri în eternitate* (Cluj-Napoca: Limes, 2003).
- „Cuvânt-înainte,” în Silvestru Dănilă, *Cu adevarat Iisus a fost frumos* (Cluj-Napoca: Eikon, 2003).
- „Cuvânt-înainte,” în Ioan Bunea, *Psihologia rugăciunii* (Cluj-Napoca: Limes, 2002), 4-12.
- „Cuvânt-înainte,” în G. Celsie, *Gândirea creştin-filosofică a lui Origen* (Cluj-Napoca: Limes, 2002), 5-13.
- „Postfață,” în Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2002), 142-52.
- „Cuvânt-înainte,” în Corneliu Oneţ, *Curajul în textele biblice: Crestomație (ediție bilingvă română-franceză*) (Baia Mare, 2000), 7-10.
- „Postfaţă,” în Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie* (Cluj-Napoca: Dacia, 21999).
- „Cuvânt-înainte,” în Augustin Pădurean, *Chiuieşti – O istorie a credinţelor religioase* (Dej: Astra, 1999), 3-9.
- „Cuvânt-înainte,” în Lucina Medve, *Poezii* (Cluj-Napoca, 1998).
- „Cuvânt-înainte,” în Marius Ţion, *La poarta umilinţei* (Cluj-Napoca: Dokia, 1998).
- „Cuvânt-înainte,” *în* Thomas de Kempis, *Imitarea lui Hristos* (Cluj-Napoca: Cartimpex, 1998), I-XII.

Recenzii

- „Recenzie. Căutări neobosite după adevăr,” la Nicolae Feier, *Istoria Bistriţei Antice. Incursiune în sacralitatea locului din zorii istoriei până astăzi*, în *Tabor* 12 (2023): 89-90.
- „Recenzie,” la Alexandru Moraru, *Istoria Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului şi Clujului 1921-2021. Compendiu*, în *Tabor* 1 (2022): 91-2.
- Ioan Chirilă, „Recenzie,” la Horia Bădescu, *Între Scila şi Caribda, încotro?*, în *Tabor* 11 (2022): 111-3.
- „Recenzie,” la Sorin Grațianu, *Troiţele iubirii*, în *Tabor* 8 (2020), 95-6.
- „Recenzie,” la Andrei Andreicuț, *Mai aproape de Hristos*, în *Tabor* 11

(2016): 123.

- „Recenzie," la Moisa Ștrul, *Biblia şi Metalurgia*,, în *Tabor* 12 (2016): 106-7.
- „Recenzie," la George Ardelean, *N. Steinhardt şi paradoxurile libertăţii. O perspectivă monografică*, în *Tabor* 4 (2009): 87-8.
- „Recenzie," la *Un monument al culturii româneşti: Ediţia jubiliară a Bibliei diortosite de Bartolomeu al Clujului*, *în Mişcarea Literară* 2 (2002): 23-8.
- „Recenzie," la S. Rogobete, *Ontologia iubirii*, în *Piaţa literară* (2002).
- „Recenzie," la Alexandru Moraru, *Scurt istoric al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului şi Clujului*, în *Piaţa literară* (2002).
- „Recenzie," la PS Irineu Pop, *Pâinea vieţii şi paharul mântuirii*, în *Piaţa literară* (2002).
- „Recenzie," la *Manualele de Religie, clasele IX-X*, în *Piaţa literară* (2002).
- „Recenzie," la Sorin Dumitrescu, *Chivotele lui Petru Rareş*, în *Renaşterea* (2002).
- „Recenzie," la Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, în *Piaţa literară* (2002).
- „Recenzie. Întruparea unui gând," la Ene și Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, în *Renașterea* 6 (2001): 9.
- „Recenzie. Comuniunea prin rugăciune," la Gabriel Bunge, *Practica rugăciunii personale*, în *Renașterea* 6 (2001): 9.
- „Recenzie. Credință și știință," la Serafim Rose, *Cartea Facerii. Crearea Lumii și omul începuturilor*, în *Renașterea* 6 (2001): 9.
- „Recenzie. În căutarea unei teologii a unificării," la Phillippe Nouzille, *Experience de Dieu et Theologie Monastique au XII-eme Siecle*, în *Renașterea* 2 (2001).
- „Recenzie. Fericire și adevăr," la Nicolae Opriș, *Ce este adevărul? – meditațiile unui închinător,* în *Renașterea* 1 (2001): 10.
- „Recenzie. Lectură și cult," la PS Calinic Argatu, *Bucuria lecturii*, în *Renașterea* 1 (2001): 10.
- „Recenzie. Un benedictin mărturisind despre teologia românească," la Maciej Bielawski, *Teologia rumunska w pieciu odoslonach*, în *Renașterea* 1 (2001): 10.
- „Recenzie. «Catehesis magistra» a textului biblic," la Constantin Jinga, *Fișe de inițiere în lectura Vechiului Testament*, în *Renașterea* 12 (2000): 9.
- „Recenzie. Despre cultură și lumină," la Mihail Diaconescu, *Istoria Literaturii Dacoromane,* în *Renașterea* 11 (2000): 9.
- „Recenzie. Exegeza mitologiei românești," la Aurel Bodiu, *Convergența universaliilor*, în *Renașterea* 11 (2000): 9.
- „Recenzie. Conștiința generațiilor," la *Onisie Moraru – o credință, un drum,*

o viață, în *Renașterea* 11 (2000): 9.

- „Recenzie. Treptele desăvârșirii cunoașterii realizate de chipul exprimării poetice,” la Bartolomeu Valeriu Anania, *Poezie Vechiului Testament*, în *Renașterea* 6 (2000): 9.
- „Recenzie. Despre o «carte sinceră» sau mărturisirile unui om fascinat de frumusețile spirituale,” la Nicolae Steinhardt, *Dumnezeu în care spui că nu crezi... Scrisori către Virgil Ierunca (1967-1983)*, în *Renașterea* 6 (2000): 9.
- „Recenzie. Cartea întâlnirilor,” la Andreas Wellmann și Mircea Petean, *Cartea întâlnirilor*, în *Renașterea* 3 (2000).
- „Recenzie. Despre confruntarea și modus vivendi,” la Bartolomeu Valeriu Anania, *Cartea Profetului Ieremia*, în *Renașterea* 2 (2000): 9.
- „Recenzie. Despre o eclesiologie autentică,” la Radu Preda, *Biserica în Stat*, în *Renașterea* 2 (2000): 9.
- „Recenzie. Trei trepte ale cuvântului revelat,” la Bartolomeu Valeriu Anania, *Psaltirea, Cântarea Cântărilor şi Profetul Isaia*, în *Renaşterea* 9 (1999).
- „Recenzie. Hristocentrism sau despre revărsarea frumosului în creație,” la Mihail Diaconescu, *Prelegeri de estetica Ortodoxiei (vol I și II)*, în *Renașterea* 12 (1999): 9.
- „Recenzie,” la Alexandru I. Stan, *Dreptul transilvan în manuscrisul preotului Petru Cazan din Rășinari*, în *Renașterea* 1 (1998): 9.
- „Recenzie. Reconstituire și recunoștință,” la Alexandru Moraru, *Învățământul teologic universitar ortodox din Cluj*, în *Renașterea* 11 (1997): 10.
- „Recenzie. Preoția, candelă a slujirii,” la PS Irineu Pop, *Preoții și arta pastorală*, în *Renașterea* 7-8 (1997): 10.
- „Recenzie. Pipăind înțelesurile din spatele cuvintelor,” la Bartolomeu Valeriu Anania, *Pentateuhul sau cele cinci cărți ale lui Moise*, în *Renașterea* 6 (1997).
- „Recenzie. Delectarea citirii cu inima,” la Sf. Anselm de Canterbury, *Proslogion sau Discurs despre existența lui Dumnezeu*, în *Renașterea* 4 (1997): 8.
- „Recenzie. Lumea Literară și jocurile ei,” la Ana și Mircea Petean, *Ocolul lumii în 50 de jocuri creative*, în *Renașterea* 4 (1997): 8.
- Recenzie. «A fi» și «A cunoaște»,” la Nikolaos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, în *Renașterea* 4 (1997): 8.
- „Recenzie. Istorie și document,” la Victor Neumann, *Istoria Evreilor din România*, în *Renașterea* 11 (1996).
- „Recenzie. Sfințenie și sfinți,” la *Fapte minunate de la Părinți Atoniți*, în *Renașterea* 9 (1996).
- „Recenzie. Disperare, încredere, speranță,” la Florica Bațu-Inchim, *La*

porțile disperării, începutul speranței..., în *Renașterea* 9 (1994): 6.

- „Recenzie. Biblioteca Ortodoxă – Icoana de la Nicula," la PS Irineu Pop, *Icoana de la Nicula*, în *Renașterea* 6-7 (1994).
- „Recenzie. Lecturi – Cărțile preoților noștri," la Gheorghe Pop, *Învins de iubire*, în *Renașterea* 5 (1994): 9.
- „Recenzie. Despre Cuvântul care S-a făcut trup," la I.G. Coman, *Și cuvântul trup S-a făcut*, în *Renașterea* 12 (1993).
- „Recenzie," la PS Irineu Pop, *Aşezămintele româneşti de la Ierusalim şi Iordan*, în *Renaşterea* 12 (1993).

II

MESAJE DE BINECUVÂNTARE

Părintele Profesor Ioan Chirilă – omul lui Dumnezeu și dascălul studenților

IPS Andrei Andreicuț
Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului
Mitropolit al Clujului, Maramureșului și Sălajului

Nostalgic, cu sentimente sfinte, ne gândim la dascălii noștri și la importanța pe care o au în devenirea noastră. Părintele Profesor Ioan Chirilă, dascăl de vocație, și-a pus amprenta asupra multor suflete care i-au trecut pe sub mână.

S-a aplecat duhovnicește asupra elevilor Seminarului Teologic din Cluj-Napoca, apoi asupra studenților Facultății de Teologie din Cluj-Napoca. Nu mă opresc neapărat asupra studiilor, care sunt multe, nici asupra harismei pedagogice pe care o are Părintele Profesor Ioan Chirilă, ci doresc să spun că este un dascăl de vocație și că mulți tineri s-au folosit de prestația sa teologică. Părintele Profesor Ioan Chirilă a fost dascăl întâi la seminar, apoi la facultate, iar pentru calitățile sale manageriale a ajuns o vreme Directorul Seminarului, iar mai târziu Decanul Facultății și, mai mult, două mandate Președintele Senatului Universității Babeș-Bolyai.

Și dacă am pomenit de nostalgie, mi-l aduc aminte de mult, de pe când eram preot la Turda și dânsul era teolog, iar viitoarea soție era rudenie cu sora Lenuța Ciceu care făcea ascultare la Înalt Preasfințitul Justinian. Îl întâlneam acolo și pentru că sora Lenuța îmi era apropiată, și pentru faptul că amândoi îl prețuiam pe vlădica Justinian. De fapt, a rămas în preajma Arhiepiscopului Justinian, pe atunci Episcop Vicar, precum a fost apropiat și de Arhiepiscopul Teofil, iar mai apoi, foarte apropiat de Mitropolitul Bartolomeu, pe vremea căruia a condus și școlile teologice.

Când am venit la Cluj de la Alba Iulia, unde am fost și dascăl la Facultatea de Teologie, mi-am reluat acea preocupare și decan era Părintele Ioan Chirilă. De atunci și până astăzi, atât pe plan sacerdotal, cât și pe plan academic, conlucrăm și nădăjduim ca Dumnezeu să binecuvinteze efortul nostru. Oricum sunt convins, ca și Părintele Profesor Ioan Chirilă, că omul ca să fie om trebuie să fie format, cu atât mai mult tânărul teolog. Cei ce optează pentru teologie au trainică în suflet chemarea Mântuitorului: „Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi și v-am rânduit să mergeți și roadă să aduceți, și roada voastră să rămână” (In 15,16). Plecând de la această realitate, Părintele Profesor Ioan Chirilă a format suflete, i-a pregătit pe tineri pentru misiunea preoțească și pentru viață.

Părintele fiind un dascăl format, are competența să-i formeze pe alții. Să-i ajute să se debaraseze de slăbiciunile lor. Să le insufle curaj. Se întâmplă ceea ce ne spun părinții cu duhovnicii consacrați: pe de o parte Îi prezintă lui Dumnezeu problemele tinerilor, iar pe de altă parte le transmit tinerilor ceea ce vrea Dumnezeu cu ei.

Acum când împlinește șaizeci de ani urarea pe care i-o facem este ioaneică: „să mergi bine cu sănătatea, precum bine mergi cu sufletul” (3In 1,2).

Părintele Profesor Ioan Chirilă – un apostol al Cuvântului în lumea cuvintelor

IPS Teofan Savu
Arhiepiscop al Iașilor
Mitropolit al Moldovei și Bucovinei

A ne adăpa zilnic din izvorul curat al Sfintei Scripturi este o datorie sfântă pentru tot creștinul. Însă pentru ca lectura să fie ziditoare, avem nevoie de o călăuză. Căci putem și noi rosti precum famenul etiopian către Apostolul Filip: „Cum am putea înțelege, dacă nu ne va călăuzi cineva?” (cf. FAp 8,27). Această tâlcuire a cuvintelor de Dumnezeu insuflate are o țintă precisă, după cum ne este dezvăluită și de Sf. Maxim Mărturisitorul: „E nevoie de multă ştiinţă ca, înlăturând mai întâi cu grijă vălurile literelor care acoperă Cuvântul, să putem privi cu mintea dezvăluită pe Cuvântul Însuşi, stând de Sine şi arătând în Sine limpede pe Tatăl, atâta cât e cu putinţă oamenilor. De aceea, e de trebuinţă ca cel ce caută cu evlavie pe Dumnezeu să nu fie reţinut de nici o literă, ca nu cumva să primească în locul lui Dumnezeu cele din jurul lui Dumnezeu, adică să îmbrăţişeze în chip greşit, fără să-şi dea seama în locul Cuvântului literele Scripturii”[1].

Un astfel de ghid în universul Bibliei, un teolog dedicat acestei științe ziditoare este și Părintele Profesor Ioan Chirilă, care, într-un volum publicat în 2010, vorbește despre Sfânta Scriptură ca despre „Cuvântul cuvintelor”. De altfel, în multe dintre textele sale poate fi sesizată preocuparea de a accentua, argumentat, legătura indisolubilă dintre Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și Sfânta Liturghie. În felul acesta, este evitată capcana strictei specializări academice și este cultivat duhul unei abordări integratoare. Această viziune a fost limpede exprimată și de Părintele profesor Dumitru Stăniloae, care avertiza: „Fără Scriptură, credința ar slăbi și conținutul ei s-ar sărăci în timp și ar deveni nesigur în sânul Bisericii; dar fără Biserică, Scriptura nu ar fi actualizată în eficiența ei, căci ar lipsi transmiterea Duhului, de la cei ce cred, la cei ce primesc credința”[2].

---

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, Filocalia, vol. 2 (București: Humanitas, 2017), 162.

[2] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1 (București: EIBMBOR, 1996), 42.

Aprecierile de care se bucură Teologul și Profesorul Ioan Chirilă atât în țară, cât și în străinătate, sunt fericit completate de portretul unui om descris de ucenici și de apropiați ca fiind modest, deși foarte erudit, lipsit de dorința de a fi lăudat, un om dedicat catedrei, dar extrem de bine ancorat în realitatea acestei lumi. Nu puțini sunt cei care dau mărturie despre devotamentul său față de familie și despre dragostea curată, autentică, față de patrie și de neam. Ca unul care s-a născut la sat, fiind și foarte legat sufletește de localitatea natală, Măgoaja, poartă în inimă nostalgia și dorul după frumusețea naturii. Așa cum reiese și din poezia sa, întreaga creație este solidară cu destinul omului și părtașă la traseul izbăvirii sale: „Lași să tresară frunza prinsă de răsăritul/ Învierii./ O lași să-și ridice marginile spre cer,/ ca potir să adune din nori lacrima/ izbăvitoare,/ care face din bob să răsară o floare de grâu,/ un spic din care Hristos își lasă trupul/ mișcare,/ pentru ca noi, în veac,/ să nu flămânzim din veșnicia Sa” (Frunza). Se știe că limbajul teologic și metafora poetică sunt de cel mai mare ajutor pentru omul ce se luptă să pătrundă tainele lui Dumnezeu. Iar Părintele Profesor Ioan Chirilă vorbește la fel de fluent și pe limba teologului, și pe cea a poetului.

Încununarea și rodul oricăror căutări ale lui Dumnezeu este bucuria autentică. Bucuria „nu cunoaşte nici tristeţe trecută şi nu aşteaptă cu frică nici săturarea viitoare, ca plăcerea. De aceea, Scriptura de Dumnezeu inspirată şi Părinţii noştri, înţelepţi în tainele dumnezeieşti, au spus totdeauna că bucuria e numele ce indică adevărul viitor”[3]. De aceea, la împlinirea a șase decenii de viață, ne rugăm Preasfintei Treimi să dăruiască Părintelui profesor Ioan Chirilă ani binecuvântați, cu multă inspirație și, mai ales, să rămână statornic în acea „bucurie deplină” (cf. In 16,24), o bucurie pe care să o răspândească cu generozitate în continuare și celor din jurul său!

---

[3] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în *Părinți și Scritori Bisericești*, vol. 80, trad. de Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1983), 90-1.

Părintele Profesor Ioan Chirilă – la împlinirea vârstei de 60 de ani

IPS Serafim Joantă
Arhiepiscopul Ortodox Român al Germaniei, Austriei și Luxemburgului
Mitropolitul Ortodox Român al Germaniei, Europei Centrale și de Nord

Dragă Părinte, mă bucur din toată inima să vă adresez la acest moment aniversar un cuvânt de binecuvântare și de prețuire. Cine vă cunoaște îndeaproape, cine vă ascultă prelegerile de la catedră sau predicile în biserică, cine vă urmărește activitatea științifică în cadrul Facultății de Teologie „Nicolae Ivan”, ca și la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, cine citește, și numai în parte, articolele, studiile și cărțile pe care le-ați scris, în număr de câteva sute, de la cele teologice până la cele interdisciplinare și literare, nu poate decât să aducă laudă și mulțumire lui Dumnezeu pentru darurile cu care v-a înzestrat spre zidirea oamenilor care au nevoie de cuvânt de luminare, dar și de modele vii pentru a-L urma pe Hristos. Ceea ce apreciez cu deosebire în persoana sfinției voastre este că reușiți să aliați știința înaltă, câștigată cu multă trudă de-a lungul anilor și naturalețea trăirii în mijlocul oamenilor, la Biserică, la Universitate și în viața de toate zilele.

Rari sunt oamenii înzestrați de Dumnezeu cu multă cunoștință, care să nu se îngâmfe cu ea, ci s-o pună exclusiv pe seama lui Dumnezeu. Căci „cunoștința semețește, iar iubirea zidește”. Sfinția voastră sunteți conștient, ca și Sfântul Apostol Pavel, că totul vine de la Dumnezeu, că „totul este har”, că nu aveți nimic pe care să nu-l fi primit și de aceea nu vă făliți cu darul lui Dumnezeu ca și cum nu l-ați fi primit. Noi nu ne putem lăuda decât cu slăbiciunile noastre!

Mă rog Domnului pe Care-L slujiți cu atâta fidelitate să vă păzească și pe mai departe întru smerenia Sa cu care veți câștiga tot mulți pentru El!

La mulți ani!

Părintele Profesor Ioan Chirilă la 60 de ani – filiația lui duhovnicească

PS Iustin Hodea
Episcopul Maramureșului și Sătmarului

Ajuns pe piscul a 60 de ani de viață și aruncând o privire peste anii trăiți și parcursul lor, putem înțelege în chip deslușit care a fost planul lui Dumnezeu cu noi și că tot ce avem bun, valoros și frumos aparține Domnului, meritul nostru fiind acela de a-i fi urmat îndemnurile tainice și a-i fi dat ascultare chemării Sale zicând: „Vorbește, Doamne, că robul Tău ascultă!" (1Rg 3,10)

Părintele Profesor Ioan Chirilă a pășit pe pragul a 60 de ani binecuvântați, ani pe care i-a dăruit slujirii Bisericii și Neamului, Teologiei, Culturii și spiritualității ortodoxe românești.

În textul meu omagial nu mă voi ocupa de personalitatea teologică prestigioasă a Părintelui Profesor Ioan Chirilă, nici de opera și activitatea lui, acestea o vor face colegii teologi ai Preacucerniciei sale, ci doresc să fac recurs la amintire și devenire într-o sfântă slujire. Erudiția teologică și înalta pregătire de specialitate în teologia biblică a Vechiului Testament au urmat un traseu pe care și l-a ales inspirat de Dumnezeu cu studii strălucite urmate în țară, Seminarul Teologic din Cluj-Napoca și Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna" din Sibiu, având ca îndrumători pe corifeii profesori de teologie Ioan I. Ică și Dumitru Abrudan. Le-a urmat apoi acestora la Instituțiile prestigioase de învățământ din străinătate (Budapesta, Tel Aviv – Țara Sfântă și Tesalonic), pregătindu-se spre a deveni dascăl de teologie și coleg cu străluciți profesori universitari de la Universitatea Babeș-Bolyai, până la onoranta funcție ce o ocupă până astăzi, aceea de Președinte al Senatului Universității Clujene.

La baza acestei împliniri și deveniri stă însă ceea ce puțini profesori de teologie au: o solidă pregătire duhovnicească cu rădăcini nobile și foarte sănătoase.

Ne-am întâlnit la Mănăstirea Rohia, mama noastră duhovnicească, pe care a cercetat-o din copilăria lui cea mai fragedă pe care i-a dăruit-o Dumnezeu, frumoasă, sănătoasă și armonioasă, într-o familie binecuvântată din Măgoaja de Cluj, vecină cu Maramureșul și foarte aproape de oaza duhovnicească de la Rohia.

Am continuat să creștem împreună ca învățăcei la Seminarul Teologic din Cluj-Napoca, promoția 1978-1983, care, în acea vreme, era o adevărată

„academie teologică” cu dascăli de înaltă ținută și pregătire, aproape continuatori, având la bază școala doctorală.

Aș vrea să amintesc aici un episod de rezistență înțeleaptă a Bisericii Ortodoxe Române pe vremea comunismului. În anul 1978, regimul comunist, care intenționa să desființeze Seminarul de la Cluj, nu a aprobat decât 7 sau 8 locuri pentru cele trei județe: Cluj, Bistrița-Năsăud și Maramureș spre a nu putea forma o clasă, neavând număr suficient de elevi. Ierarhii de la Cluj, Arhiepiscopul Teofil, secundat de Episcopul Vicar Justinian Maramureșeanul, au dejucat în mod înțelept acest plan. Au cerut ajutorul altor două Seminarii, al celor de la București și al celor de la Neamț, unde erau suficienți elevi ca să poată oferi seminarului de la Cluj atâția câți era nevoie ca și Clujul să poată forma o clasă nouă. Astfel, s-a făcut un experiment unic în vremea aceea în interiorul Ortodoxiei Românești, prin întrajutorarea reciprocă, care a avut drept rezultat formarea unei clase cu elevi seminariști din Ardeal, Muntenia și Moldova. A fost o experiență deosebită.

După absolvirea Seminarului drumurile noastre s-au despărțit, eu dorind calea monahală și intrând în Mănăstirea Rohia ca viețuitor și slujitor, dar tocmai Rohia ne-a adus mereu împreună, căci aveam aceiași mentori: pe Înaltpreasfințitul Părinte Arhiepiscop Justinian, vrednic de pomenire, și pe Arhimandritul Serafim, starețul meu și duhovnicul sfinției sale.

Dacă școlile teologice ne-au dăruit pregătirea necesară pentru a sluji Biserica Ortodoxă Română, Rohia și marii ei părinți ne-au dăruit ceea ce nu ne-a putut oferi teologia didactică, un mod de viață duhovnicesc unic, armonios, firesc, natural și ancorat în realitatea pastoral-misionară a vieții creștine din România, fără excese și fantezii duhovnicești, fără vise și vedenii, ci doar afundându-ne să călătorim pe aceeași cale cu Părinții Bisericii și cu Părinții pe care Dumnezeu ni-i i-a dăruit îndrumători și luminători: Înaltpreasfințitul Justinian, Arhimandritul Serafim, Monahul Nicolae Delarohia.

La Rohia am învățat arta „bunului simț ortodox”, care nu ridică, nici nu coboară pe nimeni prin metode omenești, ci se încrede în lucrarea deplină și hotărâtoare a lui Dumnezeu în conlucrare cu omul credincios, care se silește să meargă pe calea poruncilor dumnezeiești, urmând să devină „vas ales” prin venirea Duhului Sfânt în viața și ființa lui.

Adevărul, echilibrul, frumusețea duhovnicească a ortodoxiei curate și nealterate de intervențiile omului subiectiv, uneori care ne-au fost insuflate de părinții noștri duhovnicești, ne-au ajutat să devenim ceea ce suntem astăzi – părinți și slujitori ai mântuirii oamenilor înaintea mântuirii noastre. La Rohia am învățat și aprofundat rugăciunea lui Moise de pe Sinai pentru poporul care a greșit:

„S-a întors Moise la Domnul şi a zis: O, Doamne, poporul acesta a săvârşit păcat mare, făcându-şi dumnezeu de aur. Rogu-mă acum, de vrei să le ierţi păcatul acesta, iartă-i; iar de nu, şterge-mă şi pe mine din cartea Ta, în care m-ai scris!" (Ieș 32,31-32)

Așa au fost părinții noștri cu viață sfântă de la Rohia, așa a fost gândirea, slujirea lor, lucrarea de păstorire și de ocrotire a poporului lui Dumnezeu și așa ne-au învățat și pe noi.

Ucenicia și legătura permanentă cu Rohia a făcut din Părintele Profesor Ioan Chirilă un slujitor echilibrat și adevărat, un dascăl înțelept și luminat, un Părinte adevărat pentru elevii seminariști cărora le-a fost profesor și director între anii 1995-1998 și apoi studenților teologi de atunci și până astăzi.

În această cheie se poate citi respectul, prețuirea și iubirea de care se bucură din partea celor ce au urmat școala teologică la Cluj, atât la Seminar, cât și la Facultatea de Teologie.

Iubirea, prețuirea și cinstirea față de dascălul lor s-a îndreptat în slujirea tuturor generațiilor de absolvenți, care, la rândul lor, au dus în aportul slujirii Bisericii lui Hristos același stil de abordare pastorală și același mod de gândire și de raportare în slujirea, îndrumarea, luminarea și conducerea credincioșilor pe calea mântuirii.

Acum, la ceas și popas aniversar, de emoție sfântă și trăire intensă personală pentru cel sărbătorit, din slujirea noastră de arhiereu al Bisericii lui Hristos, întru amintirea fărmării, lucrării, pregătirii și devenirii noastre, urăm Părintelui Profesor Ioan Chirilă ani mulți, spre a se bucura de frumoasa și binecuvântata lui familie, dar și de prețuirea și iubirea familiei mari, teologi, preoți, monahi și popor drept credincios pe care i-a păstorit, îndrumat, educat, luminat și îndreptat pe calea împărătească a mântuirii prin cuvânt frumos și inspirat, prin slujirea demnă, înțeleaptă și pilduitoare și prin însăși cartea deschisă a vieții Preacucerniciei sale la care se adaugă atâtea alte cărți în care a adunat înțelepciunea teologiei slujitoare și a părinților, viața trăită în duhul evangheliei lui Hristos „Păstorul cel Bun" , „Lumina lumii" - „Calea, Adevărul și Viața".

Întru mulți, rodnici și binecuvântați ani, iubite Părinte Profesor și prieten drag!

Părintele Profesor Ioan Chirilă la ceas aniversar

PS Petroniu Florea
Episcopul Sălajului

În septembrie 1983 am dat examen la Seminarul Teologic din Cluj-Napoca și în acea perioadă l-am întâlnit pe tânărul Ioan Chirilă, absolvent din acel an al școlii la care eu doream să studiez. Acesta fusese admis recent ca student la Institutul Teologic de Grad Universitar din Sibiu și urma să plece în armată. Pentru unii dintre candidații la examenul de admitere la Seminarul Teologic din Cluj-Napoca era o ocazie rară să întâlnim un absolvent al acelei școli. Eu fiind din Târgu Mureș, îi cunoșteam pe toți preoții din orașul meu natal, însă înainte de a da examen la Seminar nu exista niciun târgumureșean seminarist sau student teolog.

Am remarcat că tânărul Ioan era prietenos, agreabil, inteligent și cult și, bineînțeles că i-am constatat și sarcasmul fin. În anii care au urmat ne-am întâlnit adeseori, pentru că soldatul și apoi studentul teolog trecea mereu prin Cluj-Napoca, fiind născut și crescut în județul Cluj. În luna decembrie a unuia dintre acei ani chiar a luat ființă ad-hoc un cor mixt, numit „Colindița", format din studenți teologi de la Sibiu și seminariști de la Cluj-Napoca, condus de părintele diacon Iustin Oprișan, pedagog la Seminarul Teologic din Cluj-Napoca, cu care am organizat un turneu de colinde de mai multe zile prin Transilvania. Cu acel prilej am remarcat ce voce bună de tenor avea Ioan Chirilă.

În 1988 am absolvit cursurile Seminarului Teologic din Cluj-Napoca și am fost admis la Institutul Teologic de Grad Universitar din Sibiu, iar tânărul Ioan Chirilă, absolvent al acestui Institut, a venit la Cluj-Napoca, unde a fost profesor la Seminarul Teologic din localitate. După ce mi-am satisfăcut stagiul militar și am urmat cursurile anului I ale Institutului Teologic din Sibiu am aflat cu bucurie că la Cluj-Napoca s-a reînființat Facultatea de Teologie, iar eu, fiind legat de acest oraș prin cei cinci ani petrecuți ca seminarist aici, împreună cu alți colegi, ne-am transferat în anul II la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca.

Printre alți dascăli, se afla aici și Părintele Ioan Chirilă, care la vremea aceea era asistent universitar, predând cursuri și examinându-ne la anumite discipline. Pot afirma că în anii studenției l-am cunoscut cel mai bine pe Părintele Ioan Chirilă, cu care am avut o colaborare excelentă. Toți studenții îl admiram pentru că la cursuri, în predici, în cuvântările ocazionale rostite și în discuțiile particulare purtate utiliza

foarte mulți termeni de specialitate sau neologisme, care pentru noi, tineri aflați în formare, alcătuiau o adevărată provocare.

În 1993 eu am absolvit cursurile Facultății de Teologie din Cluj-Napoca, plecând la studii în Grecia și, o perioadă de timp, m-am întâlnit mai rar cu Părintele Profesor Ioan Chirilă, însă am aflat că Sfinția sa își continua cursurile de doctorat la Sibiu, studiind, în paralel, în diverse țări din Europa și din Orientul Mijlociu și ocupa, în același timp, pe bună dreptate, funcții tot mai importante în școlile de Teologie din Cluj-Napoca.

În toamna anului 2000 am fost ales Arhiereu Vicar al Episcopiei Oradiei și, de atunci, m-am întâlnit destul de des cu Părintele Profesor Ioan Chirilă, atât la Oradea, cât și la Cluj-Napoca. Îmi este foarte vie și acum în memorie participarea mea la decernarea titlului de Doctor Honoris Causa al Universității Babeș Bolyai din Cluj-Napoca, în ziua de 19 octombrie 2004, Sanctității Sale Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I, timp în care Părintele Profesor Ioan Chirilă era decanul Facultății de Teologie din Cluj-Napoca.

În primăvara anului 2008 am fost ales Episcop al Sălajului și, având în vedere că Zalăul și Cluj-Napoca sunt două orașe destul de apropiate unul de celălalt, întâlnirile dintre mine și Părintele Profesor Ioan Chirilă au fost inevitabil mai dese decât până atunci, sporind considerabil după ce Înaltpreasfințitul Părinte Andrei a ajuns Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului, prin organizarea anuală a câte unei conferințe la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, unde Părintele Ioan Chirilă, în calitate de Președinte al Senatului, era întotdeauna moderator, iar eu am luat parte la mai multe dintre aceste simpozioane, prezentând, de fiecare dată, câte un referat.

De asemenea, Părintele Profesor Ioan Chirilă a fost invitat la Zalău, unde a susținut două prelegeri, în cadrul ciclului de conferințe „Glasul Bisericii în cetate". Astfel, în 12 noiembrie 2015 a vorbit despre ,,Omul postmodernității, peregrin între pământ și eternitate sau pledoarie pentru o antropologie teologic trinitară", iar în 8 decembrie 2016 a susținut conferința: ,,Criza antropologiei și criza mondială sau pledoarie pentru omul întreg". În perioada 17-18 august 2018, a avut loc, la Zalău, „Întâlnirea Tinerilor Ortodocși" din Mitropolia Clujului, Maramureșului și Sălajului, în cadrul căreia Părintele Profesor Ioan Chirilă le-a vorbit participanților despre: „Unitate, libertate, responsabilitate".

Nu pot trece cu vederea prezența Părintelui Profesor Ioan Chirilă la Zalău cu prilejul sărbătoririi diverselor hramuri bisericești, întrucât părintele Ionuț Pop, vicarul administrativ al Episcopiei noastre și ctitorul bisericii cu hramurile „Sfântul Ierarh Nicolae" și „Sfântul Apostol Toma" din Zalău și-a alcătuit și susținut teza de doctorat sub îndrumarea Preacucerniciei Sale.

Alt loc în care am avut bucuria de a mă întâlni de mai multe ori cu Părintele profesor Ioan Chirilă a fost localitatea Neuendettelsau, din Germania, întrucât fundația filantropică Diakonia (mai nou Diakoneo) din acest oraș are parteneriate atât cu Episcopia Sălajului, cât și cu Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

De asemenea, m-am întâlnit de numeroase ori cu Părintele profesor Ioan Chirilă la București, amândoi făcând parte din Adunarea Națională Bisericească.

Cu prilejul împlinirii frumoasei vârste de șaizeci de ani, Bunul Dumnezeu să-i dăruiască Părintelui Profesor Ioan Chirilă sănătate deplină și putere de muncă, încât Sfinția sa să aibă parte de cât mai multe realizări spirituale și materiale spre slava lui Dumnezeu și spre mântuirea oamenilor și să facă, pe mai departe, cinste Bisericii strămoșești și învățământului teologic, pe care le slujește cu mult devotament, cu timp și fără timp, de atâta vreme, fără niciun răgaz.

La mulți și binecuvântați ani, preaiubite Părinte Profesor!

Părintele Profesor Ioan Chirilă – chip al ostenelii rodnice în câmpul Teologiei românești

PS Gurie Grosu
Episcopul Devei şi Hunedoarei

„Scrierea unei cărți despre Scriptură seamănă cu ridicarea unui castel de nisip în fața unui munte maiestos. În cel mai bun caz poți spera să atragi privirile celor care se uită în jos în loc să privească în sus sau ale celor atât de obișnuiți cu silueta lui, încât nu-i mai remarcă frumusețea specială”

(N. T. Wright)

Consider că rândurile de mai sus surprind, în mod fericit, bogata și revelatoarea activitate didactică și teologică a Părintelui Ioan Chirilă. Înzestrat de Dumnezeu cu bogate harisme intelectuale, cultivate prin intense și susținute eforturi cărturărești, dintre care amintim cursurile doctorale ale Facultății de Istorie și Filozofie a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, precum și cele ale Facultății de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna” din Sibiu, diferite studii de specializare și stagii de documentare în Ungaria, Israel și Grecia, precum și misiuni didactice îndeplinite în Franța și Grecia, Părintele Profesor ne oferă în opera sa teologică o viziune deplină asupra Sfintei Scripturi.

Având în centrul preocupărilor și a activității sale Teologia Vechiului Testament, dar și un câmp larg de cercetare, cuprinzând hermeneutica și exegeza scripturistică, arheologia biblică și limba ebraică biblică, etica discursului și istoria modernă, literatura iudaică și iudaismul, Părintele Ioan Chirilă reușește să „traducă” mesajul mântuitor al Scripturii în paradigma de gândire și de cunoaștere a omului contemporan. Scriptura însăși insistă constant asupra făgăduinței potrivit căreia cuvântul lui Dumnezeu va rămâne mereu fertil, puternic, activ și viu: „Iarba s-a uscat, floarea s-a scuturat, dar cuvântul Dumnezeului nostru rămâne în veac” (Is 40,7-8).

Scriptura are multe de spus despre cine suntem noi ca oameni, purtători ai chipului dumnezeiesc, adresându-se fie la modul personal, fiecăruia în parte, fie comunității chemate să devină poporul lui Dumnezeu, în care este reînnoit acest chip. În *Fragmentarium exegetic filonian. Nomothetica – repere exegetice la Decalog*, Părintele remarcă faptul că, deși toate poruncile sunt formulate la singular,

ceea ce înseamnă că Dumnezeu vorbește cu fiecare făptură în parte, aceastea au și un caracter universal.

Considerând că viața și opera Părintelui Profesor Ioan Chirilă constituie un reper atât pentru învățământul teologic, cât și pentru poporul lui Dumnezeu, transmit – cu prilejul împlinirii frumoasei vârste de 60 de ani – calde felicitări, rugându-L pe Împărțitorul Darurilor, Dumnezeu, să binecuvinteze și să întărească viața și lucrarea sa teologică și duhovnicească!

Cu aleasă prețuire și dragoste întru Iisus Hristos Domnul!

Părintele Profesor Ioan Chirilă – „Fructus virtutis”

PS Visarion Bălțat
Episcopul Tulcii

Cu bucurie am aflat vestea că Părintele Profesor Ioan Chirilă de la Cluj împlinește vârsta de 60 de ani. Parcă mai ieri eram colegi la Seminarul Teologic Ortodox Român din Cluj-Napoca, dânsul într-un an mai mic și de pe atunci l-am remarcat ca pe un tânăr studios, aplecat spre cele ale spiritului. Eram capelan și-l vedeam seara după rugăciunea comună din Sala festivă, cum venea la Capela Seminarului și se ruga. L-am văzut apoi mereu în biblioteca școlii, unde cerceta cărți de teologie, de filozofie dar și de cultură generală. Îmi aduc aminte că era prezent totdeauna în sala de meditație cu un voluminos „Dicționar enciclopedic” – atunci apărut – pe care-l răsfoia cu nesaț, făcându-și numeroase notițe și fișe.

Timpul a trecut și tânărul de atunci a ajuns preot la altar, apoi profesor de Seminar și de Facultate, decan, ocupând și alte responsabilități în învățământul universitar clujean. Numele său a devenit un reper în viața universitară, fie prin cărțile și articolele scrise de-a lungul vremii, fie prin numeroasele sale participări la întruniri interteologice din țară sau din străinătate.

În anul 2008 am participat împreună la Veria – Grecia, la Simpozionul interortodox închinat Sf. Ap. Pavel (Pavleia), la fel și în anul 2016 la Institutul Catolic din Paris.

Ne bucurăm reciproc ori de câte ori ne întâlnim, fie la ceremonii bisericești, fie la simpozioane pentru că-l simt că a rămas același om – crescut la țară într-o familie aleasă, care deși a urcat atât de sus pe treptele slujirii – fie la altar, fie la catedră – știe să fie natural așa cum se cade unui om de omenie.

Acum la ceas aniversar îi dorim de aici, de la Tulcea, alese urări de sănătate, fericire de noi și sfinte împliniri în ogorul Domnului și al spiritualității românești.

Întru mulți și fericiți ani Părinte Profesor!

Părintele Profesor Ioan Chirilă – trăitor și mărturisitor al teologiei unite cu rugăciunea

PS Ieronim Crețu
Episcopul Daciei Felix

În Anul omagial al rugăciunii în viața Bisericii și a creștinului, în prima jumătate a lunii Făurar, ne bucurăm duhovnicește de aniversarea Părintelui Profesor universitar doctor Ioan Chirilă, cadru didactic al prestigioasei Facultăți de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, teolog și cercetător fecund, care împlinește venerabila vârstă de 60 de ani. În acest context de aleasă și mare sărbătoare, rememorăm cuvintele unuia dintre cei mai iubiți părinți niptici, Sfântul Evagrie Pontincul (345-399), care, în ale sale Capete despre Rugăciune, exclamă: „Dacă ești teolog, roagă-te cu adevărat; și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog”[1]. Pilda de viață creștină, erudiția, activitatea pastorală, înțelepciunea, râvna pentru propovăduirea lui Hristos, autoritatea academică sunt doar o parte dintre calitățile și virtuțile Părintelui Profesor Ioan Chirilă, care îl prezintă pe acesta deopotrivă ca teolog de seamă al Bisericii lui Hristos și, mai cu seamă, ca rugător către Mântuitorul, căci „rugăciunea este vârf al virtuții, prin ea cerem și celelalte virtuți de la Dumnezeu, cu care comunică și se unește cel ce stăruie în rugăciune”[2]. Cu alte cuvinte, prin prodigioasa sa activitate, Părintele Profesor Ioan oferă tuturor pilda teologiei trăite sau a teologiei izvorâtă și clădită pe rugăciune. De aceea, aniversarea Părintelui Profesor nu este un simplu moment de bilanț biobibliografic și academic ori pastoral, ci se înscrie mai degrabă între ecourile Anului omagial al rugăciunii în viața Bisericii și a creștinului, devenind mărturie și mărturisire vie, practică, istorică a faptului că Dumnezeu „ascultă rugăciunea celor drepți” (Pilde 15,29) sau că „rugăciunea celor drepți este plăcerea lui Dumnezeu” (Pilde 15,8).

Biografia Părintelui Ioan Chirilă este bogată, variată și atrăgătoare. Dintre eforturile Părintelui profesor, doresc să evidențiez perioada cuprinsă între

---

[1] Sf. Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre Rugăciune, împărțit în 153 capete (Capătul 60)*, în *Filocalia*, vol. 1, trad. de Dumitru Stăniloae (Sibiu: Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană” S.A., 1947), 81.

[2] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu (a vieții) și despre nevoința cea adevărată*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, trad. de Dumitru Stăniloae și Ioan Buga (București: EIBMBOR, 1992), 477.

1994 și 1995, când acesta a fost bursier al Universității din Tel Aviv, studiind la Institutul Goren-Goldstein, la École biblique et archéologique française de Jérusalem, la Studium Biblicum Franciscanum și în cadrul Arhivelor Sionismului. Este perioada în care, în calitate de Superior al Reprezentanței Patriarhiei Române la Locurile Sfinte, l-am întâlnit pentru prima dată pe Părintele Ioan. Îmi amintesc faptul că, încă de pe atunci, Părintele profesor a arătat un interes deosebit atât pentru studiu, cât și pentru viața liturgică. Dacă în timpul săptămânii era preocupat de cercetare, sâmbăta și duminica era prezent în lăcașul de cult al Așezământului Românesc de la Ierusalim, unde, cu multă smerenie și disciplină, oficia Sfânta Liturghie. După Sfânta Liturghie, Părintele Ioan ajuta la activitatea pastoral-misionară a Așezământului, prezența lui fiind mai mult decât binevenită, întrucât, în timpul weekendului, muncitorii români erau liberi, iar solicitările erau sporite. Nu de puține ori Părintele Profesor Ioan Chirilă a mers în pelerinaje cu credincioșii care poposeau la Așezământul Românesc de la Ierusalim, dovedind, în acest mod, alese calități pastoral-misionare, precum și dragoste față de semeni, concretizată în primul rând prin aceea că multe dintre cunoștințele dobândite, ca cercetător, în bibliotecile de specialitate, au fost transmise pelerinilor care îl însoțeau, spre edificarea și sporirea duhovnicească a acestora.

Timpul a trecut, iar Părintele Profesor Ioan Chirilă a confirmat, prin întreaga sa activitate clericală și academică, legătura osmotică dintre teologie și rugăciune, dintre mărturisire și trăire, arătând că Ortodoxia este, înainte de toate, doxologică. În acest sens, părintele Dumitru Stăniloae subliniază foarte frumos că, „pentru Ortodoxie, Dumnezeu și lucrarea lui creatoare și mântuitoare nu este un obiect de doctrină teoretică, ci de laudă entuziastă, ca și pentru psalmistul Vechiului Testament (...) Dar lauda în cultul ortodox nu este exclusivă, ci ea este împreunată cu mulțumirea pentru ce a făcut și face Dumnezeu pentru noi și cu rugăciunea ce se aduce lui Dumnezeu pentru a ne face parte în continuare de mila și de darurile Sale”[3]. Sunt diverse modurile în care creștinul îi poate mulțumi lui Dumnezeu. Părintele profesor Ioan a înțeles să îi mulțumească lui Dumnezeu, pentru purtarea Sa de grijă, și prin prolifica sa activitate științifică și academică. Generații întregi de studenți educați și formați, o bibliografie edificatoare în domeniul cercetării Vechiului Testament și nu numai, intervenții și contribuții importante în scopul aprofundării și clarificării unor probleme de bioetică creștină, ecumenism, lingvistică etc., toate acestea sunt mărturii ale dragostei virtuoase lucrătoare prin fapte, ale iubirii creștine față de Dumnezeu și față de semeni. Sunt expresii de netăgăduit ale unei gândiri teologice sănătoase și mature, hrănită cu rugăciune și

---

[3] Dumitru Stăniloae, „Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei,” *Mitropolia Olteniei* 7-8 (1970), 735-6.

viață virtuoasă. Și tocmai pentru că este hrănită cu rugăciunea, teologia Părintelui Ioan Chirilă devine ea însăși mijloc de mărturisire a lui Dumnezeu.

La ceas aniversar, îi adresăm Părintelui Ioan sincere felicitări și îi dorim pe mai departe multe și frumoase aniversări ca propovăduitor al lui Hristos pe pământ și „împreună-lucrător pentru adevăr" (3In 1,8), dimpreună cu daruri de „sănătate spre viață" (Eccl 38,14) și roade de „înțelepciune, dreptate și cucernicie" (Tit 2,12) lucrătoare „în credință, în iubire și în sfințenie" (1Tim 2,15). Totodată, înălțăm cerere de rugăciune către Hristos, „Dumnezeul răbdării și al mângâierii" (Rom 15,5), a Cărui Evanghelie „este putere spre mântuirea a tot celui care crede" (Rom 1,16), și Îl rugăm să îl binecuvânteze pe părintele profesor și să Se sălășluiască, prin credință, în inima sa (Ef 3,17), astfel încât să cunoască iubirea Lui, „cea mai presus de cunoștință, ca să se umple de toată plinătatea lui Dumnezeu" (Ef 3,19).

Întru mulți, rodnici, dăruiți cu har și fericiți ani, Preacucernice Părinte Profesor universitar doctor Ioan Chirilă!

„Omul întreg” – un ideal împărtășit de Părintele Profesor Ioan Chirilă

PS Macarie Drăgoi
Episcopul Ortodox Român al Europei de Nord

Îmi aduc cu drag aminte de Părintele Profesor Ioan Chirilă de pe vremea când eram amândoi mult mai tineri: eu un plăpând învățăcel care bătea sfios la porțile teologiei clujene, iar el un tânăr slujitor al altarului care urca pe treptele Academiei teologice, cald în relațiile personale, însă riguros și erudit în lucrarea sa de dascăl. El a fost printre cei care m-a căutat pentru a-mi da vestea, atunci când, cu totul pe neașteptate, în primăvara anului 1998, Înaltpreasfințitul Bartolomeu Anania al Clujului mă căuta pentru a-mi încredința ascultarea de secretar de cabinet, într-o neașteptată aventură a spiritului ce continuă până astăzi.

Mai apoi, l-am avut mereu aproape ca profesor de Vechiul Testament, Arhelogie Biblică și Limba Ebraică, la Facultatea de Teologie din Cluj, iar după absolvire și hirotonia mea întru ieromonah, ca împreună-slujitor la altarul Catedralei Mitropolitane din cetate.

Nu cred că exagerez dacă vorbesc despre „Școala Catedralei”, cum inspirat o numeau toți cei care participau la liturghiile duminicale prezidate de vrednicul Mitropolit Bartolomeu. Spiritul său tutelar a imprimat tuturor celor care au slujit acolo, la Catedrală, anumite coordonate: o prospețime a cuvântului de învățătură, o disponibilitate caldă în grija duhovnicească a enoriașilor, o deschidere plină de discernământ față de cultură. Sunt coordonatele Mitropolitului Bartolomeu, pe care le regăsim la toți cei care au pus umărul în zidirea duhovnicească, ucenicind lângă fericitul de pomenire ierarh.

Le regăsim și la Părintele Ioan Chirilă, prezență respectată nu doar în spațiul eclezial, ci și în cel cultural și academic. Din această postură, cu timp și fără timp, prin faptă și prin cuvânt, la fel de familiar și în largul său între strălucite minți intelectuale, precum și în mijlocul enoriașilor unor smerite cătunuri, Părintele Ioan face neîncetat o pledoarie pentru ceea ce frumos a numit, odinioară, „omul întreg”, ca soluție pentru criza antropologică de azi. Omul postmodern, ce trăiește într-o lume ale cărei granițe, hotare, rânduieli sunt șterse, a uitat de unitatea primordială lăuntrică a trupului și sufletului. De aici provine o trăire scindată, o gândire schizoidă, atât de caracteristice acestor vremuri cu roadele amare ale unei culturi materialistă și

nihilistă. „Omul întreg”, în schimb, este mai mult decât atât: este nu doar trup, ci și suflet. Este nu doar minte, ci și inimă. Este nu doar intelect, ci și duh. Este nu doar pentru pâine, ci și pentru cuvântul lui Dumnezeu.

Astfel, „omul întreg” este cel în care cultura laică și cea religioasă se îmbină armonios. În care duhul e viu, iar inima lucrează spre trezvia cugetului. Este cel care înduhovnicește trupul și ancorează duhul în realitățile concrete, întrupând Evanghelia în viața de zi cu zi.

Acest „om întreg” este un ideal împărtășit de Părintele Profesor Ioan Chirilă prin viața și activitatea sa, care acum au ajuns la un apogeu care vorbește de la sine. Amintindu-mi toate acestea și toate prilejurile care ne-au adus împreună, mă rog Atotmilostivului Dumnezeu să-i dăruiască zile îndelungate și să-i înmulțească harul binecuvântărilor.

Părintele Profesor Ioan Chirilă – o împletire armonioasă între rațiune și credință

PS Vasile Fluieraș
Episcop Vicar la Arhiepiscopie Vadului, Feleacului și Clujului

Pentru ca lucrarea proniei divine să devină pe deplin activă, e necesar să existe o deschidere din partea omului spre ascultarea poruncilor divine pentru a-l modela după chipul și asemănarea Sa. Prin chemarea la slujirea lui Dumnezeu, cel chemat are deplina libertate de a răspunde afirmativ sau negativ, a accepta lumina înțelepciunii sau a zăbovi în întuneric. Însă cel ce este inițiat în starea de rugăciune încă din pântecele mamei, mai pregnant va avea tendința de a asculta și urma asemenea ucenicilor Domnului nostru Iisus Hristos, calea luminii: „Eu sunt Lumina lumii, cel ce îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții." (In 8,12) Sensul expresiei „cel ce îmi urmează Mie" este o chemare din care se deslușește clar că Dumnezeu nu are nicio intenție să restrângă libertatea omului, ci îi oferă deplina libertate, lasă la latitudinea fiecăruia posibilitatea alegerii între cele două alternative, nu fără a-l inunda cu lumina cea binefăcătoare și a-l copleșii cu iubirea Lui. Acceptarea acestui îndemn, „cel ce îmi urmează Mie" își dovedește importanța tocmai în rezultatul evident important pentru om „va avea lumina vieții", expresie explicabilă prin, modelarea unei conștiințe impregnate de înțelepciunea divină.

Este o chemare la o profundă trăire a vieții cu Hristos la care Părintele Profesor Ioan Chirilă a dat ascultare încă de tânăr. Prin acceptarea chemării divine nu numai că a fost inundat de lumina vieții, ci a și dăruit-o celor cu care a interacționat, prin intermediul statutului dobândit, preot, profesor universitar și alte funcții administrative toate îndeplinite cu demnitate și profesionalism. Asemenea ucenicilor Mântuitorului Iisus Hristos, Părintele Profesor Ioan a împărtășit, și continuă să împărtășească, lumina învățăturii divine generațiilor de teologi și credincioșilor dornici de a cunoaște înțelepciunea divină, calea sigură spre moștenirea vieții veșnice. Statutul intelectual și duhovnicesc, dobândit încă din tinerețe, este un semn al maturității precoce, care l-a făcut conștient că nu este suficientă doar o acumulare mecanică de cunoștințe, ci pentru a dobândi înțelepciunea, a „avea lumina vieții" (In 8,12), e nevoie de rugăciune, împletită cu multă smerenie. Încă de mic, în familia creștină hărăzită de Dumnezeu, primește o educație creștină sănătoasă. De la părinții trupești deprinde învățătura conform căreia, doar prin raportarea în

starea de supunere și acceptare a voinței divine, omul se eliberează din întuneric, ochii duhovnicești nu mai primesc o informație obturată, voalul neștiinței este dat la o parte, lumina divină pătrunde și se impregnează în toate mădularele, iar omul primește de la Sursa Supremă o inteligență superioară capabilă de a descifra tainele științei, în conformitate cu mesajul versetului: „Inima celui înțelept dă înțelepciune gurii lui și pe buzele sale sporește știința” (Pilde 16,23).

Toate râvna intelectuală sporită de cea duhovnicească, l-au făcut remarcat încă de timpuriu pe Părintele Ioan, propulsându-l în diverse funcții de conducere. Am apreciat nu doar valoarea consistentă în dinamica educativ-morală ci și pregnanța acestui model atitudinal, unde rațiunea și credința fac casă bună: „Căci Domnul dă înțelepciune; din gura Lui izvorăsc știința și prevederea” (Pilde 2,6). Am convingerea că răsplata Bunului Dumnezeu pentru munca asiduă de răspândire a învățăturii revelate, precum și aportul adus în modelarea comportamentală a generațiilor de elevi, studenți masteranzi si doctoranzi, nu se oprește doar la recunoașterea personalității sfinției sale la nivel național și internațional, aprecieri de altfel demne și importante, ci va continua și în Împărăția Cerească.

La ceas aniversar, îl rog pe Milostivul Dumnezeu să vă dăruiască ani mulți cu sănătate și fericire alături de frumoasa familie!

Părintele Profesor Ioan Chirilă – *homo academicus, liturgicus et socialis*. Glosări și admirații la ceas aniversar

PS Benedict Vesa
Episcop Vicar la Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului

Este o provocare și, deopotrivă, o șansă să scrii un text dedicat unui apropiat la soroc aniversar. Zic provocare, în sensul în care un astfel de text trebuie să aibă caracter sintetizator, limbaj esențializat și să reflecte cât mai bine realitatea. Iar apoi, șansă, în măsura în care un astfel de demers îți cere să te așezi frumos într-o zăbavă tihnită, să privești, să înțelegi, să admiri și, eventual, să intuiești efigia unei personalități, de aproape și apropiată.

Se întâmplă acum acest exercițiu frumos la aniversarea Părintelui Ioan Chirilă, când împlinește vârsta de 60 de ani. Și aplicăm cele două elemente evocate mai sus. Este o provocare să scrii despre personalitatea sa, de vreme ce sunt posibile mai multe lecturi, din diverse perspective, dar este și o zăbavă frumoasă, înlesnită de relația personală, dar și de disponibilitatea și deschiderea pe care o are sfinția sa în fața celorlalți. Trebuie să facem această observație, de altfel cu caracter universal, acum aplicată dânsului: părintele este o carte deschisă, însă dincolo de ceea ce se vede, găsim mult apofatism. Și socotesc lucrul acesta adevărat și întrucât ceea ce a studiat de atâta timp și de care este atât de îndrăgostit, lumea Vechiului Legământ, și-a pus amprenta și contribuie considerabil la imprimarea unei icoane anume, când vine vorba de personalitatea sa. Este realitate imediată, vizibilă, dar este și mister; în măsura în care se revelează, este o cale, dar este și mult necunoscut, spațiu a ceea va să vină, formă a prospețimii, conținut al unei permanente tensiuni care însoțește viața și o face frumoasă, mereu fascinantă, o neîntreruptă aventură. Totul se vede ca un timp al lucrării, drept o vreme a așteptării prolifice, dar și o consistentă și autentică speranță a împlinirii. Totul se desfășoară „între deja și nu încă”, iar o astfel de celebrare te ajută, măcar și parțial, să observi ce se poate așeza în dreptul la „deja” și ce se străvede în jurul la „nu încă”. În alți termeni, acest popas frumos și necesar are în vedere dimensiunea retrospectivă a vieții, dar se îndreaptă înțelept și considerabil către o prospectivă a timpului (îm)plinirii lucrurilor și a vieții.

Părintele Ioan Chirilă este un căutător al omului frumos. Și pentru acest lucru nu se sfiește să se întoarcă tocmai la început, la timpul paradisului și la stăpânul

Său, face călătoria mai departe, împreună cu omul și poporul ales din care făcea parte, pentru că definiția permanentă care îi rămâne o constantă îl are în vedere în oglindirea lui în fața lui Dumnezeu. Îl surprinde fericit, dar și singur și trist. Îl privește în pribegia lui, dezorientat și chiar revoltat. Nu se teme să-l descrie în căderea lui idolatră, față de Dumnezeu și față de lume. Dar mereu se bucură de acesta și în dialogul pe care nu încetează să-l aibă cu Dumnezeu. Îl cinstește pe om așa cum se află, fără să-l judece. Însă, e limpede, se străduiește să îl orienteze. Către viitor, către nou, către omul cel nou, „bărbatul desăvârșit", pentru a-și (re)găsi identitatea cea mai specifică, cea mai măreață, fără termen de comparație cu oricare altă formă identitară pe care cineva i-ar putea-o propune. Poate fi o nebunie, dar, mai ales, este o aventură. De ajutor îi este constanta legăturii cu Dumnezeu, sub formă de dialog sau, adeseori, chiar sub chipul polemicii, însă totul desfășurându-se în interiorul credinței, ca un veșnic îndrăgostit ce este de Cer, de lume și, în mod special, de oameni.

Am ales să zăbovesc și să-l privesc pe Părintele Ioan Chirilă din trei unghiuri, toate laolaltă realizând o perspectivă, socotesc eu, mulțumitoare asupra personalității sale. Cred că cele trei înfățișări sunt, de altfel, destul de ușor identificabile și accesibile pentru cei care îl cunosc îndeaproape.

În primul rând, Părintele Chirilă este „homo academicus". Este fațeta constantă în care se recunoaște și este cunoscut cel mai bine. Slujește învățământul teologic încă din anul 1992 și, în decursul timpului a ocupat funcțiile administrative cele mai înalte: director al Seminarului Teologic (1995-1998), decan al Facultății de Teologie Ortodoxă (2004-2012), Președinte al Senatului Universității Babeș-Bolyai (2012-2020). La aceasta se adaugă activitatea academică și de cercetare, volume, articole, simpozioane, conferințe, colaborări și multe alte activități, pe care nu le voi pomeni acum. Însă, de maximă importanță este activitatea didactică, prin care s-a dovedit un profesionist în domeniul său de cercetare și în Teologie, în general, dar, mai ales, un dascăl iubit de studenți, prin conținutul cursurilor, prin calitatea metodelor pedagogice utilizate, dar și prin felul său de a fi și de a relaționa cu studenții, liber, dezinvolt, spontan, lipsit de complexe, disponibil, deschis, vesel și prietenos. Reușește bine să așeze împreună seriozitatea actului didactic cu prospețimea pedagogică înrădăcinată în metodele de predare tradiționale, la care se alătură noile direcții, pe care și le asumă cu ușurință, necrispat, însă nu fără selecția potrivită. Este un om al veacului, intuind semnele vremii, dar fără să se confunde cu el, ci să le folosească în așa fel încât să se plaseze corect în noua realitate.

Este deopotrivă Părintele Ioan Chirilă „homo liturgicus". Teologia lui se naște din biserică, altarul este toposul care-i dă garanția autenticității și „ortodoxiei" teologiei sale. Și acest lucru se întâmplă nu doar la nivel teoretic, ci se vădește într-un comportament în consecință, coerent cu viziunea sa și, mai ales, consecvent în timp. Slujește liturghia în catedrală, la paraclisul facultății, în mănăstiri și în multe

alte biserici. Deși absolvent de Sibiu, modelul profesorului străin de liturghie și de slujire îi este străin. A preluat de la vechii profesori profesionalismul și pregătirea intelectuală serioasă, însă nu și îndepărtarea de altar. Părintele este profesor la catedră, dar și mai mult slujitor la altar și acolo unde este invitat. Firescul slujirii și a proclamării cuvântului evanghelic în omilii îl descoperă ca o persoană exersată în această slujire, care face din liturghie un program de viață, dând și teologiei sale un profil în consecință. Sunt multe slujirile împreună, însoțite de simțul prezenței și al participării depline. Însă, îmi sunt atât de vii în minte slujirile de miercuri după-masa a Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite în Paraclisul Facultății de Teologie. Totul se citea în chipul său atât de firesc și de luminos, viața liturgică, însoțirea ascetică specifică și un cuvânt omiletic generat din această întâlnire frumoasă. Părintele Chirilă se validează în această paradigmă a teologului integral, care-și așează teologhisirea în liturghie și își securizează, în felul acesta, discursul academic în matca lui originară a experienței. Ori în și din liturghie, ori nu putem vorbi de teologie autentică. Și probabil de aici, din această așezare își dobândește și firescul unui comportament didactic, sacerdotal, dar și social, în general, în cele din urmă.

Și de aici și cel de-al treilea unghi, Părintele profesor Ioan Chirilă este „homo socialis". Acest concept ar putea avea multe înțelesuri și deschideri, mai ales în contemporaneitate, când trăim o vreme a „redefinirii" conceptelor, dacă nu cumva un proces de ambiguizare sau de răsturnare a înțelesurilor consacrate ale acestora. Oricum, din această perspectivă, îl voi descrie pe cel aniversat drept un om al cetății, bun cunoscător al realităților contemporane și direct participant în vâltoarea vieții societății. Este profesor, însă ceea ce predă are trimitere directă la realități imediate. A fost un om al administrației, dovedindu-și spiritul antreprenorial în anii cei mulți în care și-a exercitat acest serviciu. În tot acest răstimp a fost admirat, a fost ascultat și a reușit să adune în jurul său oameni potriviți pentru o echipă de lucru adecvată și cu rezultate vizibile. Dar, este și o prezență constantă în zona publică prin intervențiile sale, prin inițiativele sale, dar și prin colaborările numeroase pe care le-a avut în decursul timpului și pe care încă le inițiază și le conduce. Această prezență se extinde și în spațiul extern, în zona academică, dar nu numai, în alte țări ale Europei sau ale lumii. Este un om cu viziune, cu intuiții, cu prezență de spirit, deschis la dialog, având instrumentele necesare pentru un astfel de demers, cu o conștiință identitară clară, religioasă mai întâi, dar și națională. Deopotrivă, în atitudinile, inițiativele și proiectele sale, este curajos, dar manifestă și prudența necesară, înțelegând că pe lângă cele imediate, văzute sau intuite, se pot ascunde alte detalii care să facă situația mai complexă. De aceea are și răbdare, privește, analizează, trage concluzii și doar așa merge mai departe.

Pe lângă cele trei perspective, voi mai adăuga și o mențiune cu referire la familia sa, căminul de odihnă și împlinire sufletească. Se poate spune din capul locului că lucrurile se întâmplă discret. Aproape că nu poți lua seamă la familialii săi, de vreme ce bucuriile acestora se întâmplă doar înăuntru, iar ceea ce se vede în afară este doar așezarea și bucuria caldă și calmă, care iau naștere dintr-o viață de familie ce se desfășoară în matca firescului. Întâlnirea din Biserică sau la anumite evenimente te face să înțelegi că și „ceilalți" din apropierea Părintelui seamănă cu dânsul și, dintr-o dată, nu ți-e greu să te apropii, să îi abordezi și să te bucuri deodată și alături de ei. „Pater familias" este punctul de plecare pentru o prezență sănătoasă, autentică și echilibrată în spațiul social.

La sfârșit, privindu-l pe Părintele Chirilă din cele trei perspective, îmi voi argumenta subtitlul explicativ al acestui eseu. Nu este vorba de descrieri largi, cu presupuse așteptări mari, ci sunt „glosări", subiective, în sensul de personale, deși, totuși, cu caracter obiectiv, fiind ușor de identificat, care se nasc din admirații. Te așezi frumos, cercetezi, examinezi, și sfârșești admirând. Și nu doar stând departe și deoparte, ci foarte aproape, uneori cot la cot în lucrarea academică și pastorală. Iar de pe urma admirației se naște imitarea, în conținut și în metodologie, toate acestea existând într-o formă experiată și validată la Părintele Ioan Chirilă. Acum, la ceas aniversar, zăbovim frumos, facem exerciții de admirație și ne bucurăm de proximitate, de sinceritate, de colaborare și, de ce nu, de o frumoasă prietenie.

Luceat lux vestra! La mulți ani buni, Părinte Profesor!

Părintele Profesor Ioan Chirilă – un reprezentant dinamic al frumuseții Ortodoxiei în societatea românească

PS Atanasie Rusnac
Arhiereu Vicar al Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei

De fiecare dată când ne aflăm la momente de cumpănă sau de aniversare, reflectăm la tot ceea ce contextul vieții, în strânsă legătură cu pronia divină, a rânduit a se petrece de-a lungul anilor, în petrecerea noastră vremelnică în această viață. De fiecare dată când descoperim o altă persoană, de fapt descoperim măreția și frumusețea creației lui Dumnezeu. De fiecare dată când evocăm o personalitate, rămânem uimiți de înzestrarea pe care Dumnezeu a dăruit-o și de modul în care ea a fost pusă în lucrare, cu roade însutite spre cei cărora le-a fost împărtășită.

Acest gând de prețuire îl îndreptăm și către Preacucernicul Părinte Profesor univesitar Ioan Chirilă, un stâlp al teologiei ortodoxe românești, în special al celei clujene, evidențiind faptul că Preacucernicia sa este implicat încă de la începutul anilor ’90 în structurile teologice clujene, atât la nivel de Seminar Teologic, al cărui director a fost între anii 1995 și 1998, dar, mai ales, în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, unde a predat sutelor și miilor de studenți ai acesteia tainele Vechiului Testament și ale limbii ebraice, catedră pe care o coordonează și astăzi, cu multă râvnă și cu multă jertfelnicie, în folosul celor însetați de dreptatea și iubirea lui Dumnezeu.

Preacucernicul Părinte Profesor nu a fost doar un dascăl al teologiei ortodoxe clujene, ci și un ambasador al acesteia în viața socială și academică a unei urbe aflată în continuă dezvoltare și cu o tradiției culturală extrem de bogată. Ca decan al Facultății de Teologie, Preacucernicia sa a reușit să extindă orizonturile instituției teologice pe care a coordonat-o, prin numeroasele oportunități de cercetare pe care le-a oferit cadrelor didactice, doctoranzilor, masteranzilor și tuturor studenților. Iar ceea ce îl caracterizează cel mai fidel în calitatea de ambasador al teologiei ortodoxe în sfera socială românească este lucrarea de președinte al Senatului Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, o lucrare care pune în lumină multifuncționalitatea culturală și măiestria slujirii sale teologice, academice și administrative.

Suntem bucuroși că Preacucernicul Părinte Profesor Ioan Chirilă nu numai a fost mentorul teologic a numeroși clerici din cuprinsul Episcopiei Ortodoxe Române

a Italiei, ci a și poposit de mai multe ori în parohii din cadrul eparhiei noastre, susținând mai multe conferințe.

Un aport deosebit a fost și participarea Părintelui Profesor, în câteva rânduri, la cursurile Universității de Vară organizată de Centrul de Studii Dionisie Exiguul al Episcopiei Italiei, în zona Bologna. Preacucernicia sa, prin numeroasele conferințe pe care le-a susținut, ni se înfățișează ca un apostol al Vechiului Testament, permanent descoperind studenților și nouă, tuturor, o teologie vie și dinamică, o teologie a frumuseții, specifică Ortodoxiei, un îndemn continuu la explorarea și contemplarea iubirii și măreției Sfintei Treimi.

Prin aceste puține rânduri am dorit să evoc personalitatea deosebită a Preacucernicului Părinte Profesor universitar dr. Ioan Chirilă, mulțumindu-i astfel pentru contribuția avută, de-a lungul anilor, la pregătirea viitorilor slujitori ai Altarului Domnului și la dezvoltarea unuia dintre cele mai reprezentative centre teologice românești.

III

EVOCĂRI

Profesorul Ioan Chirilă – un „bun” al UBB!

Daniel David
profesor universitar doctor
Rectorul Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

De-a lungul timpului, l-am cunoscut pe profesorul Ioan Chirilă în mai multe ipostaze: (1) coleg în UBB (cu care am avut diverse interacțiuni/colaborări profesionale); (2) coleg în structurile de conducere ale UBB (cu care am avut colaborări strânse și bune); (3) contracandidat la poziția de rector al UBB (cu care, în general, am avut o competiție model pentru mediul academic) și (4) preot (când m-am căsătorit).

Sigur, fiecare rol/statut a reliefat multe lucruri diferite despre omul și profesorul Ioan Chirilă, care probabil vor fi detaliate de mulți alți colegiu în acest demers „In Honorem”, demers dedicat profesorului Chirilă cu ocazia împlinirii vârstei de 60 de ani. Dar, dincolo de diferențe, ca psiholog am remarcat câteva lucruri comune diverselor roluri/statusuri, și anume că este un om (1) al dialogului, (2) al construcției/al acțiunii, (3) al unui echilibru de tip special (ținând cont probabil de faptul că este și preot), (4) al mersului în direcția bună pentru instituție/societate și (5) al stimulării „umanului” în relațiile dintre oameni, dincolo de formalisme; aceste trăsături de personalitate vin în cazul profesorului Chirilă împreună cu inteligență și creativitate, toate puse apoi în beneficiul comunității noastre academice.

Valorizând la rândul meu aceste lucruri, am avut/avem o relație foarte bună, l-am apreciat/îl apreciez și mizez pe contribuția lui la dezvoltarea UBB, așa cum a fost aceasta decisă de comunitatea noastră academică, considerându-l un „asset” (bun valoros) al UBB!

Părintele Profesor Ioan Chirilă
– om înzestrat de Dumnezeu cu multe daruri

Ioan-Aurel Pop
profesor universitar doctor
Președintele Academiei Române

Părintele Profesor Ioan Chirilă a fost înzestrat de Dumnezeu cu multe daruri, între care se află în prim plan misiunea sa de preot și meseria sa de dascăl și de cercetător. Le-a îndeplinit și le îndeplinește pe toate în chip conștiincios și frumos, ca și cum s-ar prelinge într-o curgere lină, de la sine înțeleasă. Cu alte cuvinte, în persoana Preacucerniciei Sale, misiunea și meseria se contopesc. Astfel, ceea ce m-a impresionat de la început a fost tocmai felul în care preoția și dăscălia interferă în vorba și fapta părintelui, ca și cum harul hirotonirii ar înnobila mereu investigația teologică și educația și ca și cum febra relevării adevărului divin și uman ar ordona armonios calitatea de păstor de suflete. Părintele Profesor are, de aceea, în sine o înțelepciune înaltă, care-i conferă în dialogul cu lumea un echilibru intelectual stabil și o putere de alinare a necazurilor oamenilor. De aici vine și încrederea de care se bucură între cei din jur, care-l privesc ca pe un părinte spiritual al lor, ca pe un leac bun de pus pe rană.

Am fost un privilegiat al sorții să-l am pe Părintele Profesor Ioan Chirilă drept colaborator în chivernisirea treburilor Universității din Cluj, să-i urmez sfatul întotdeauna potrivit cu esența lucrurilor și cu împrejurările, să-i simt prezența alinătoare. Toate acestea sunt posibile datorită harului dumnezeiesc revărsat asupra sa, har prin care și-a transformat activitatea de dascăl din meserie în misiune. De aceea, sufletele din preajma sa înfloresc mereu.

La moment aniversar, îi doresc, după datină și cuviință, să i se-adune doar cele bune. La mulți ani!

Părintele Profesor Ioan Chirilă și începuturile unui itinerar teologic fascinant

Tia Teofil
arhimandrit profesor universitar doctor
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

De persoana Părintelui Profesor Ioan Chirilă se leagă începuturile viețuirii mele la Teologie, în Cluj-Napoca. Este vorba de anii de agonie ai regimului totalitarist-ateu din România, când sărăcia economică ajunsese la paroxism, iar societatea românească era profund traumatizată de apăsarea tot mai dură a unui regim ideologic absurd. Biserica era doar tolerată de niște autorități atee arogante și tot mai intransigente în raport cu ea. Atmosfera era sumbră și părea să poarte amprenta definitivatului.

În astfel de vremi am intrat la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca, singura școală teologică de nivel mediu din Ardeal, la recomandarea și insistențele preotului paroh din localitatea de origine. Venind la Cluj-Napoca, în anul I, am aflat că avem un pedagog recent sosit, pe nume Ioan Chirilă, venit chiar atunci de la Sibiu, pentru a fi promovat cât mai curând dascăl, de îndată ce se va elibera un post, căci era un om de perspectivă, foarte inteligent și cu mare potențial. Curând a fost numit și duhovnic al instituției, și tot destul de curând a primit și normă de profesor, predând „Tipicul, Liturgica Teoretică și Practică".

La început, mulți colegi s-au înspăimântat, zicând că va fi extrem de exigent, și nimeni nu va trece materiile predate de dânsul; s-a dovedit a nu fi deloc așa, căci era foarte darnic la note, lucru ce a stârnit un val de simpatie între elevi. A ajuns apoi și director al Seminarului Teologic, iar apoi a trecut la Facultatea proaspăt reînființată (după Revoluție). Mai știam despre dânsul că a absolvit Seminarul Teologic în regim de facultate, mai exact, comasând școala de 5 ani la doar 3 ani, lucru posibil în acea vreme pentru cei care aveau diploma de bacalaureat la un liceu laic din țară.

În sinteză, spunem că Părintele Profesor Ioan Chirilă ne-a fost foarte agreabil, întrucât era deschis, comunicativ, inteligent, abordabil, fără ifose. Un om pe gustul nostru. În plus, un om foarte prezent, căci locuia în curtea eparhială, la Centru, iar noi ne simțeam confortabil în atmosfera creată local, în ciuda climatului social de ansamblu nefavorabil credinței.

Urmează un segment de 20 de ani de maximă implicare în viața eclezială universitară teologică a Părintelui Ioan Chirilă. Părintele Profesor a început să facă misiune și la un maxim etaj de autoritate și competență, la vârful Universității, ca președinte al Senatului Universității Babeș-Bolyai. A fost o activitate cu mare efect, cu rezultate minunate pentru Biserică, cu repercusiuni benefice asupra mediului studențesc teologic și laic.

Îl păstrăm la inimă pe Părintele Profesor Ioan Chirilă ca pe un om de mare calibru, cu multă consistență științifică, cu mare deschidere culturală, cu respirație academică internațională evidentă.

Înfrumusețarea prin darurile lui Dumnezeu

Ștefan Iloaie
preot profesor universitar doctor
Director de Departament la
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Omul se naște cu multe daruri care așteaptă, cuminte, ca – la timpul potrivit – să fie identificate și să fie puse în valoare. Din pilda talanților (Mt 25,14-30) înțelegem că darurile, mai multe sau mai puține, sunt așezate în noi de către „Stăpânul" după măsura staturii noastre interioare și a puterilor acesteia de a se activa. Iar pe măsura darului este și responsabilitatea... Părintele Ioan Chirilă este una dintre persoanele care au fost învrednicite să aibă multe daruri, dar și să aibă puterea și priceperea de a le pune la lucru, neîngropându-le. Eram elev la Seminarul Teologic din Cluj când a revenit în această școală după ce absolvise Institutul Teologic de la Sibiu. Mai apropiat de vârsta noastră, a elevilor, cu un alt stil de predare – adeseori nonconformist, dar binevenit – câteodată surprinzător, cu abordare nouă și cu bibliografie mai actualizată, făcând inter-relaționări între cunoștințe, discipline și chiar domenii la care nu te așteptai, binevoitor, dar și exigent, părintele Ioan a devenit repede nu doar un profesor, ci și un prieten. Atunci am început să descopăr la el darul cuvântului, al dialogului, al prezenței, al bunei și necesarei înveseliri, darul poeziei, darul dăruirii și al jertfirii de sine, al sfătuirii, fie și în situații delicate, chiar darul prieteniei. Timp de mulți ani, am activat împreună și în adminitrația facultății, iar aici s-a remarcat prin echilibru, prin atenție acordată aspectelor importante, dar și detaliilor, prin grija față de persoane și de studenți, prin încrederea aproape nețărmurită pe care i-o acorda și i-o acordă cuiva. Când era și când este cazul, dovedește fermitate și așezarea pe o poziție categorică, ceea ce îți transmite siguranță, o stare care provine din interior și te cuprinde și pe tine. Părintele manifestă un gen de luciditate inovatoare, de intuiție, de îndrăznire în gândire și în atitudine, aspecte la care cel mai probabil interlocutorul său nici măcar nu s-a gândit. Și, până astăzi – în funcție de situație și de persoană – darurile acestea lucrează, fiind sporite și înmulțite inclusiv prin experiența de viață pe care părintele a acumulat-o. Iată de ce îi doresc să sporească și de acum înainte nu doar cu vârsta, ci și cu multiplicarea darurilor, lăsându-se – și pe mai departe – înfrumusețat de ele!

La mulți ani, Părinte Ioan!

Părintele Ioan Chirilă – călăuză la început de drum

Cristian Sonea
preot profesor universitar doctor
Director de Departament la
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Părintele Ioan Chirilă nu este doar un nume cu un palmares academic impresionant, ci și un bun călăuzitor al sufletului și al minții studenților, îmbinând înțelepciunea teologică cu compasiunea pentru om în ansamblul său. Îl cunosc pe Părintele Ioan Chirilă încă din anii 90, pe când eram elev seminarist și, apoi, student la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca.

Printre momentele cele mai memorabile alături de Părintele Chirilă se numără și elaborarea lucrării mele de dizertație, în cadrul masteratului de „Teologie și Cultură", care, în anul 2001, făcea parte din oferta educațională a facultății noastre. Tema de cercetare a fost „Estetica teologică a lui Pavel Florensky", iar Părintele Ioan Chirilă a fost coordonatorul principal.

Copleșit de emoții și de anxietate, provocate, probabil, de nesiguranțele începutului de carieră, redactarea lucrării părea o încercare peste măsură de dificilă. În acele momente, Părintele Ioan Chirilă a avut capacitatea extraordinară de a înțelege starea mea și lipsa de încredere în forțele proprii. Modul în care m-a îndrumat în cercetare, tactul cu care m-a încurajat și abilitatea sa de a mă ajuta să privesc cu ochi analitic un text care inițial mă copleșea au fost adevărate lecții de viață.

Am avut privilegiul să învăț de la Părintele Ioan Chirilă nu doar teologie, ci și compasiunea și înțelegerea față de studenți și față de cei aflați la început de drum. Experiența aceasta rămâne una dintre cele mai prețioase amintiri din perioada mea de pregătire teologică.

Întru mulți și binecuvântați ani, Părinte Profesor!

Profesorul prin excelență

Vasile Stanciu
preot profesor universitar doctor
Directorul Școlii Doctorale „Isidor Todoran” a
Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Este o mare bucurie pentru mine, ca la ceas de sărbătoare să pot așterne în cuvânt sentimente și trăiri sufletești de o încărcătură emoțională deosebită, la adresa unui coleg, prieten și profesor al Teologiei Ortodoxe clujene.

Părintele Profesor Ioan Chirilă și-a înțeles pe deplin vocația și a pus-o în practică. A depășit granițele teoriei și a plonjat în realitatea pragmatică a vieții academice ca unul care el însuși a fost student, confruntat cu dilema uneori atât de antagonică a relației dintre teorie și practică.

Școlit în rigorile unei teologii avansate, atât la Sibiu cât și în marile centre universitare ale lumii, a fost în măsură să armonizeze cele două concepte de așa manieră încât studentul realiza că de fapt nu pot exista cele două una fără cealaltă. Acrivia științifică, loialitatea cercetării, proiectele înțelenite în dosare de mii de pagini, toate acestea aveau nevoie de o minte pragmatică, care să le dea viață. Părintele Chirilă a reușit cu brio acest lucru, mai ales că a înțeles că de fapt teologia ca știință despre Dumnezeu nu are nici o valoare dacă nu e și trăită, și aplicată, și experiată în propria ta viață.

Părintele Profesor Ioan Chirilă ne-a descoperit frumusețea și unicitatea Vechiului Testament prin studii și lucrări de autor de reală și certă valoare științifică și duhovnicească. A știut să opereze cu un bisturiu performant în cele mai adânci cute ale tainelor vechi-testamentare. A explorat cu dibăcia unui perfecționist locurile din Vechiul Testament unde se ascundea Hristosul Legii celei Noi. De multe ori, când îl ascultam vorbind despre teologia Vechiului Testament, trăiam cu impresia că de fapt este vorba despre teologia harului, ascunsă într-un Dumnezeu accesibil nouă, aproape de noi, și pe care trebuia doar să-L recunoaștem. Maniera sa de abordare a teologiei vechi-testamentare l-au făcut cunoscut nu doar în mediile creștine, ci și în teologia iudaică contemporană. Și nu este puțin lucru, ca tu, teolog creștin ortodox, să fi acceptat și receptat de vasta lume a teologiei iudaice, cu care poți face conexiuni și apropieri.

Bun cunoscător al limbii ebraice, este printre puținii teologi care s-au încumetat să cerceteze problematica qumranită și să scoată la lumină noutăți în cercetarea teologică contemporană. Este unul dintre atuurile sale, cu care s-a făcut vizibil și recunoscut în lume.

Facultatea noastră de teologie l-a avut în calitate de decan, apoi președinte al Senatului Universității Babeș-Bolyai, calități în care eruditul profesor a dat măsura capacității sale manageriale, făcând între Teologie și Universitate o punte de dialog necesar și oportun. A știut să convingă mediul academic clujean că la începuturile ei, Universitatea, nu doar cea clujeană, ci în general, a avut în structura ei mai întâi Teologia, apoi Filosofia, Medicina și toate celelalte.

În calitate de conducător de doctorat și-a format ucenici de valoare, cu care a făcut echipă și au lucrat în echipă cot la cot. Tezele coordonate au deschis o nouă perspectivă de abordare a Teologiei Vechiului Testament, îmbinând în mod fericit stricta specialitate cu interdisciplinaritatea.

La toate acestea se adaugă și bonomia lui, disponibilitatea fără granițe în a-i ajuta pe cei ce aveau nevoie de ajutor; apoi, colegialitatea, calitate indispensabilă oricărui lider, fără de care te enclavizezi, te individualizezi, ieși din sfera comuniunii și intri în cea a singurătății, a egoismului, a autosuficienței și a iubirii de sine. Colegialitatea l-a făcut iubit și apreciat, respectat și ascultat.

Și pentru că a ajuns la o vârstă binecuvântată, Îl rugăm pe Bunul Dumnezeu să-i dăruiască sănătate și aceeași forță de dăruire pe altarul Teologiei ortodoxe românești.

La mulți și binecuvântați ani, Părinte Profesor!

Părintele Ioan, om providențial

Adrian Podaru
preot conferențiar universitar doctor
Prodecanul Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Potrivit Sfântului Ioan Damaschin, providența este „voința lui Dumnezeu prin care orice lucru sau orice persoană își găsește conducerea cea mai potrivită". Pe de altă parte, această providență se manifestă, adeseori, prin oameni. Pentru mine, care mi-am privit viața (de la începutul ei și până la momentul de față) și ca un spectator – printr-un fel de dedublare foarte interesantă și deloc păguboasă – văzând în ea această conducere potrivită a divinității înspre o împlinire atât familială, cât și profesională, Părintele Profesor Ioan Chirilă este, fără îndoială, unul dintre oamenii providențiali. Prezența tonică și luminoasă a Sfinției sale în viața mea, din momentul în care am pășit pentru prima dată în curtea Seminarului Teologic Ortodox Român din Cluj-Napoca, în primăvara anului 1991, în căutarea unui om care să mă pregătească în vederea admiterii (iar acest „om" a fost chiar dânsul!) și până în acest moment, nu lasă loc de răzgândiri: sunt ceea ce sunt în plan profesional datorită unui *impetus* inițial și a unei susțineri constante venite din partea Părintelui Ioan! Nu știu exact ce a văzut în mine, nu mi-a spus niciodată care sunt așteptările dânsului din partea mea – semn de noblețe și de discreție! – dar mi-a arătat întotdeauna o încredere copleșitoare, de care niciodată nu m-am simțit vrednic, dar care m-a onorat de fiecare dată. Pentru toate acestea, acum, la ceas aniversar, nu pot sa spun decât: Vă mulțumesc, Părinte Profesor! Să ne trăiți întru mulți și binecuvântați ani!

Portretul unui erudit

Mircea Gelu Buta
profesor universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Părintele Profesor Ioan Chirilă, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, om cu deosebită prestație intelectuală, a împlinit vârsta de 60 de ani. Profesor cu excepțional talent didactic și posedând în același timp calitățile omului de știință, animator fără pereche, excelent organizator, acesta a reușit să ducă o muncă de mare însemnătate pe tărâmul universitar și duhovnicesc.

Posedând idei clare despre educația generală a tineretului și cea specială a profesorului, el concepe școala ca pe un ansamblu de educație și nu ca un simplu internat. Părintele Profesor are în întreaga lui ființă și comportament un aer distinct, de autoritate paternă, care impune respect pentru om și admirație pentru opera științifică.

În calitate de vechi camarad, am descoperit de-a lungul timpului că Părintele Profesor ascunde un suflet care vibrează cu duioșie la sentimentele cele mai înalte ca și la cele mai delicate, un suflet capabil de cel mai cald entuziasm și bunăvoință pentru cei din jur. Motorul rodnicei lui activități nu este numai convingerea abstractă a omului de cercetare științifică, ceea ce dă forță dinamicii activității sale este simțirea lui caldă cu atât mai puternică cu cât încearcă să o concentreze în acțiune.

Timp de două legislaturi a fost ales Decan al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, pe care a condus-o cu înțelepciune, reușind s-o impună în lumea academică din țară și străinătate. Fiindu-i apreciată munca didactică și organizatorică a fost ales Președinte al Senatului Universității Babeș-Bolyai, contribuind prin munca sa la clădirea prestigiului de care acest Institut academic se bucură astăzi în lume. Metoda de lucru a Părintelui Profesor Ioan Chirilă în aceste posturi de mare responsabilitate a fost aceea a unui spirit de educație științifică; la baza ei stând o meticuloasă și rațională întrebuințare a timpului. De multe ori și-a creat metode de lucru proprii și, ceea ce îi face cu deosebire meritul, este că ține la ele cu strictețe și le impune colaboratorilor săi. În munca de cercetare a reușit să înființeze Centrul de Bioetică al UBB Cluj-Napoca, care a început să editeze periodic revista de specialitate „Studia Universitatis Babeş Bolyai – Bioethica” și Centrul de Cercetare „Ioan Lupaș” acreditat din anul 2010 ca unitate de cercetare de excelență.

Ca toți oamenii de muncă și de valoare, Părintele Profesor Ioan Chirilă n-a fost scutit de otrava calomniei; el i-a răspuns cu acea suverană ignorare ce caracterizează firile alese, sentiment egalat doar de modestia cu care și-a urmat netulburat drumul, trăind brazde în ogorul ingrat al științei și învățământului, fără niciun fel de contingențe sau ambiții de alt ordin.

Ca o trăsătură definitorie pentru personalitatea sa este punctualitatea și ținuta exterioară, o scrupulozitate care nu este nici pedantism, nici cochetărie, ci dovada unui respect pentru misiunea pe care o îndeplinește și, o lecție de educație care prin faptă o propagă studenților săi. La curs vorbește clar, elocvent, entuziast cu o voce puternică și sonoră. La examene nu este *Domnul profesor* sec și distant, ci familiar și părintesc, deși exigent și sever.

Am credința că încă multă vreme ideile lui vor continua să însuflețească problema învățământului din România și a amfiteatrelor Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca și că, atât timp cât va trăi generația care îi este contemporană va duce mai departe spiritul elevat pe care l-a impus prin propriul său comportament, acordându-i prețuirea binemeritată.

La mulți ani iubite prietene și coleg!

Părintele Ioan Chirilă și căutarea neîncetată a veșniciei

Liviu Vidican-Manci
preot lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca
Directorul Colegiului Ortodox „Mitropolitul Nicolae Colan”

Să vorbești și să scrii despre o persoană care ți-a marcat parcursul, pentru mine personal, este nu doar un act de recunoștință, de *reconstitutio*, atât de necesar, ci și acceptarea de a face public simțăminte ce țin de taina sufletului. Iar, din acest punct de vedere, e un jertfelnic efort.

La acest ceas aniversar, pe care eu îl număr încă cu ochii junelui student, Părintele Ioan Chirilă, cu părul nins, îmi apare la fel de vioi, neveștejit, asertiv și ferm ca în urmă cu trei decenii și jumătate când l-am întâlnit prima dată. Pe atunci, eu, un timid copil admis la Seminar, iar Părintele, directorul Seminarului Teologic Ortodox din Cluj-Napoca ce deschidea cursurile printr-un cuvânt de încurajare în Catedrala Mitropolitană. Îmi vine greu să cred că-l omagiem la împlinirea pășirii pe o importantă treaptă a vieții, când eram obișnuit ca el să călăuzească, îngrijească, coordoneze, cu meticulozitatea volume de frumoasă aducere aminte pentru cei care i-au marcat existența, și când, în sufletul meu e același tânăr profesor Ioan Chirilă, dar vorba latinului, *tempora mutantur et nos mutamur in illis.*

În ce privește primul gând aș sublinia că am crescut în proximitatea lui, lăsându-mă fascinat de tot ceea ce implica acțiunea sa profesorală, academică și managerială și, nu în ultimul rând, familială. Îmi amintesc cu plăcere de cursurile de Vechiul Testament de la Facultate, dar și cu mai multă plăcere de divagațiile pe care adesea și le permitea pentru a atinge aspecte ce țineau de viață și nu de manual. Mai mult decât atât, de la Părintele Chirilă am înțeles cât de importantă este Filocalia și ce binecuvântare este pentru noi părintele Dumitru Stăniloae și am căutat să mi le fac dragi. Nefiind foarte cucerit de studiul Vechiului Testament, am fost totuși fascinat de inserturile de teologie dogmatică ce mi-au deschis perspective livrești noi și m-au ajutat să ies din hăul scolastic în care mă adânceam cu fiecare curs învățat.

Întâlnirile cu Părintele nu aveau cum să te lase indiferent datorită energiei pe care o degajă. Deși, de multe ori, copleșit de ascultările administrative și profesorale, găsea, totuși, un răgaz să-ți răspundă la o întrebare sau la salut, să-ți zâmbească sau să-ți descrețească fruntea printr-o pastilă umoristică. Eleganța aristocratică a ținutei

a fost un alt element ce mi-a marcat devenirea pentru că înainte de a citi despre limbajul non-verbal, atât de necesar în propovăduire, am intuit importanța ținutei preotului care nu trebuie să fie nici opulentă, dar nici zdrențăroasă, ci întotdeauna atent îngrijită.

Dacă în studenție l-am simțit ca fiind profesorul ce stă disponibil și-ți ascultă vocea, te tratează cu empatie și te ajută să clarifici dacă traseele de dezvoltare teologică au fost corect identificate, ca profesor de seminar și coleg mai tânăr am simțit sprijin indiscutabil.

Înainte de toate acestea, poate ar fi trebuit să spun, că l-am perceput ca preot, apoi ca dascăl, ceea e extrem de important în menirea profesorului ce-i învață pe viitorii slujitori ai altarelor. Inteligența sa sclipitoare i-a dat întotdeauna un aer de libertate pe care nu am găsit-o la multă lume. Chiar dacă într-o primă fază simțeai că te copleșește, chiar te blochează prin ideile pe care le argumenta strașnic, pas cu pas observai cum îți creează coridorul liberei alegeri. Nimic forțat, doar invitat.

În ceea ce privește dinamica managerială, trebuie să subliniez câteva aspecte, tocmai pentru faptul că de mai bine de un deceniu ocup și eu o asemenea funcție. Dintre clericii pe care-i cunosc, Părintele Ioan Chirilă are cea mai complexă carieră în funcții de conducere care l-a făcut să se remarce la nivel național și internațional. Puterea poate fi demonică, dacă nu ai grijă. Cu toate acestea, nu l-am simțit niciodată îmbătat de putere, ci întotdeauna pregătit să cedeze locul altcuiva, dacă cei care i-au dat ascultarea ar fi dorit să schimbe ceva. Această libertate, această independență față de fotoliul managerial, i-a permis să-și păstreze frumusețea sufletească și, mai mult decât orice, în loc să-ți dorești să-l eviți (cum de multe ori se întâmplă cu cei ce au ocupat funcții și au crezut că sunt veșnici acolo), întâlnirea e agreabilă și dezirabilă, chiar propedeutică.

Cuvintele sunt prea sărace pentru a evoca figura unuia dintre cei mai importanți profesori pe care Dumnezeu a rânduit să-i întâlnesc. Concluzia privitoare la Părintele Ioan Chirilă este că deși *tempora mutantur et nos mutamur in illis*, el a înțeles să nu fie anacronic. Dragostea lui pentru veșnicie și înveșnicire ne-a fost transmisă și nouă, iar atributele ce-l caracterizează, din punctul meu de vedere ar fi: preoțesc, inteligent și liber.

La mulți ani, Părinte Profesor Ioan Chirilă!

IV
STUDII DE SPECIALITATE

Cuvântul teologic și filologia în Babel

Ana Baciu
lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

„Dumnezeu le rânduiește pe toate”, spunea Mitropolitul Antonie Plămădeală, „Așa și trebuie!” spunea Patriarhul Teoctist și iată că, din nelămuritele glasuri ale Babilonului, identificăm și un glas românesc, spunând: „În viața ta, vor fi zile minunate, dacă tu vei gândi, totdeauna, la numele tău și la Domnul, care ți l-a dat ție!” Și acel „glas românesc” ne spune de ce plânge icoana, pentru că „sabie va trece prin sufletul ei”, ne spune de ce sufletul pur, de copil, este fereastra cerului, care ne apropie „îngeri și lumini”, de ce binecuvântata viță-de-vie ne dă „vin viu de În-Viere” și de ce „în două camere, cu evidente note de pustiu, stau și mă întreb: Când vei veni?”

Acest glas, al timpurilor noastre, ne aduce, parcă în versete biblice, mărturisirea; „în două camere, cu evidente note de pustiu, am învățat să Vă iubesc, într-un târziu!”, și de ce vine această mărturisire? Pentru că, dintr-o dumnezeiască înțelepciune mărturisește: „M-am simțit, asemeni acelui Beniaminos, fiu al durerii, sufletul meu a devenit o cupă, în care, ghicesc, în liniștea serii, în rugăciune, dacă mai am să fiu!”

Hărăzit, de Sfântul Duh, cu o putere extraordinară de a comunica, în contemporaneitate, acest Duh, al Ortodoxiei Românești, ne învață că „în iubire nu există CÂT și nici PÂNĂ CÂND, pentru că iubirea nu piere NICICÂND!” Și are puterea care „te soarbe prin ochi, din priviri, și te ține, veșnic cu sine!”

Eul este fața noastră către Lume, Sinele este faţa noastră către Dumnezeu, care se află în puterea Destinului, prin care „omul să voiască a umple verticala cu duhul său înălțător”.

Nu zgârie-norii, din marile orașe vor beneficia de mântuire, ci sufletul nostru, care trebuie să mărturisească „hidoșenia lumii, deși chipul e fără de față”, pe acest târâm al suferinței, „acolo unde Sfinții plâng!”

Vor trece ani, vor exista, desigur, mulți critici literari care să „despice” înțelesul acestor versuri, dar mesajul lor mesianic puțini vor fi dispuși să îl înțeleagă, pentru că „sfinții monahi nu plâng, chinuind rugăciunea”, pentru că obsedați de cotidienele probleme, „fără rezolvare”, oamenii se duc la Biserică „din obișnuință” și nu din

credință. Ce frumos spunea, marele hulit din contemporaneitate, Mihai Eminescu: „Credinţa zugrăveşte icoanele-n biserici / Şi-n sufletu-mi pusese poveştile-i feerici, / Dar de-ale vieţii valuri, de al furtunii pas, / Abia conture triste şi umbre-au mai rămas./ În van mai caut lumea-mi în obositul creier, / Căci răguşit, tomnatec, vrăjeşte trist un greier;/ Pe inima-mi pustie zadarnic mâna-mi ţiu, / Ea bate ca şi cariul încet într-un sicriu."

Când lumea își pune giulgiul negru pe față, când tuturor li se arată spectrul morții, vine un glas, binecuvântat, din Ardeal, care ne spune: „Eu nu am zis nimic, ci am strigat, într-un târziu: Măslinule, fii roditor!"

Ar fi bine să nu uităm că „peste oblonul, închis, la lumii, ce trece, când seara și-a tras perdeaua sa rece, din crinii-adunați, picură-n cer, chemarea, Doamne, fără de Tine, totul e rece!"

Suntem prea obsedați de tristul nostru, inconștient, destin, am devenit „subiectivi", „pătrunși de virus", și nu ne întrebăm: „Chipul însingurat de ce l-ai zăbrelit cu sloiuri de gheață?, de ce nu vrem să vedem trupul de om, desprinzându-se din chingile sufletului?"

Da, dar, când trupul de om se desprinde din „chingile sufletului", devine țărână sau cenușă, or, sufletul, cel dăruit omului de Bunul Dumnezeu, rămâne veșnic, pentru a se putea reîntrupa, de aceea, pe drept cuvânt, se întreba Lucian Blaga: O, cine ştie, suflete,-n ce piept îţi vei cânta, şi tu, odată, peste veacuri, pe coarde dulci de linişte, pe harfă de-ntuneric, dorul sugrumat şi frânta bucurie de viaţă? Cine ştie?

Ne întrebăm de ce, cu atâta cucernică și înțeleaptă gândire, acest slujitor al Bisericii Ortodoxe din Ardeal, ar mărturisi: „Am prins ce-a mai rămas, din Abel, din jertfa lui, adusă către Tine, un bob de grâu, rămas în astă glie, ca să rodească, pentru Tine-n mine?" pentru că a luat tăciune din cenușa sacră, a străbunelor altare, de lângă Eden, ca jertfă să-Ți aduc... din veșnicul Cain, în care mă prostern!" Motivul condiției de rătăcitor pe pământ, poate fi interpretat în mai multe feluri, dar nu acesta este esențial, ci drama neputinței lui Cain de a mai vedea fața lui Dmnezeu, „semnul" ascuns în spaima de inefabila „lumină din zare", a trăi însingurat, „fărâmă săracă de lut", tânjind după revelația acelei lumini, „în care Te zăresc și mă blestem!" Urmărit de blestemul biblic, știind că nimeni nu poate să îl ucidă, Cain ar trebui să fie propriul său ucigaș, nu înainte de a „arde spinii și uscă pălămida, cu dogoarea dragostei" ca să ajungă la poarta Raiuluui, rugându-se îneîncetat și întrebând „Unde ești, Doamne ?"

În Scripturile evreiești, cuvântul *owth* înseamnă „amprentă, semn, stigmat". Omului i s-a dat, ca prim dar, sufletul pur de copil, care se întreabă, gângurind, unde au zburat porumbeii de pe creanga mărului înflorit, iar „cireșul a foșnit, semn că-nțelesese misterul și i-a învăluit în mireasma florilor sale".

Prin Taina Botezului, noul născut este destinat să cunoască taia cuvântului *șechinah* care înseamnă „locuire” sau „așezare” și denotă locuirea sau așezarea prezenței divine a lui Dumnezeu, „cea mult sfătuitoare, să-și depene iubirea incomprehensibilă” și să își depene povestea vieții, în fața Tatălui, care „zicea din, din când în când «Să fie!» și Duhul se mișca, precum iubirea străpunge totul, în omul muritor, viindu-l!”

Tentat să afle toate tainele pământului, omul este copleșit de sentimentul de mărire, admirând și tânjind după ținuta imperială. Pronia Cerească i-a dat puterea de înțeleagă că în su-ita ierarhiilor „nu poate fi decât o singură împărăție” să se pătrundă „cu lumina începuturilor”, să nu mai caute zadarnic măririle lumii, ci să caute acea împărăție care se află chiar în străfun-dul sufletului său, și să înțeleagă și să mărturisească, pios, că iubirea divină „precum vița-de-vie s-a-ncolăcit în jurul meu, înbrățișându-mă, eu am zămislit pe cel care m-a născut, în Tatăl, prin Duhul Sfânt”, oferindu-i posiblitatea de a se simți o binecuvântată mlădiță. Trăind această Taină Sfântă, să le deslușească semenilor, „orbiți de lumina verticală cu străluciri de cer și de zenit, că nu pot vedea misterul celui oropsit, ce arde ca o lumânare, ca ei să nu se stingă!”

Vorbind despre singurătate, Arthur Schopenhauer spunea că omul evită, îndură sau iubește singurătatea în conformitate cu valoarea lui. Pentru o persoană care stă la nivel înalt, în plan mental, singurătatea oferă două beneficii: în primul rând, să fii cu sine și, în al doilea rând, să nu fii cu ceilalți. Omul va aprecia acest ultim beneficiu atunci când își va da seama cât de multă constrângere, povară și chiar pericol implică fiecare cunoștință. Impresionat de acest adevăr, Eminescu se întreba dacă „omu-i o lumină, în viața asta de-amaruri și dechin” și tot el concluziona că „nici o lumină-n-trânsul nu-i candidă și plină, murdară este raza-i, ca globul cel de tină, asupra cărui dânsul domnește pe deplin!” În mod paradoxal, J.G. Herder afirma că A fi singur face ca o persoană să se simtă mai puțin singură, e un miracol intern, o scădere prin adunare, „o adunare ce se transformă-n scădere, în scăderea răului din noi, de aceea, ființa, în intimitatea sa, nu este niciodată focar maladiv”. Așezat în mormânt, Hristos părea singur, dar, în realitate, acolo se afla Trinitatea și, prin Taina Învierii, s-a adresat ucenicilor Lui, învățându-i că Omul este legat de soare şi trăieşte în nădejdea Răsăritului Cel de Sus, în nădejdea „Soarelui Dreptăţii”. Din întuneric răsare Soarele, din ape se ridică globul solar, incandescent, ca dintr-o cristelniţă ce zămisleşte singurul, adevăratul, Nou sub Soare, și poate „atunci a lăcrimat de iubire, dându-ni-L, fiindcă știa că așa ne va smulge pentru Sine... Biet subiect al unui infarct prematur, nu ești singur,căci eu trebuia să mă nasc mai târziu, poate după ce va fi apus Soarele..”

Lacrimile Cerului, primii picuri de ploaie, fiecare picătură se prinde într-un lanț al speranțelor, iar micul curcubeu ce va apărea pe cerul cel senin va fi încununat de zâmbetele celor care cred în visurile lor cele mai frumoase… cele care într-o bună zi, după fiecare ploaie, vor prinde viață… dar mărturisesc că „Nu mai știu când am simțit primii picuri de ploaie, nici dacă ființa mea s-a cutremurat când i-a simțit, știu doar c-au devenit un leit-motiv pentru Chipul Omului ce-a suferit... simt răceala picurilor că-mi stige arșița păcatelor... acesta fu darul pe care l-am primit de la Marele Dăruitor...”

Sufletele noastre, păsări albe chemate de nostalgia cerului, visurile noastre, curcubeie inefabile, ce țin câteva secunde, gândurile noastre, litere estompate în jocul aparențelor, vorbele noastre, ecouri îndepărtate în negura amintirilor, ființa noastră, o umbră în lumina Soarelui, destinul nostru, un semn al lui Dumenezu în efemera noastră călătorie pământească, pământul pe care călcăm un scâncet de copil care își caută mama, „...nimic nu se auzea, decât țipătul meu care fugea de mine în oarba căutare a mamei și-acolo-n luminișul din pădure, o pasăre albă l-a prins în cioc și zbură cu el sus, tot mai sus...”

Conform tradiției grecești, Zeus s-a simțit jignit și a dorit să se răzbune, atunci când Prometeu a creat, din lut, oameni perfecți și le-a insuflat viață. Drept urmare, i-a poruncit lui Hefaistossă creeze o cutie în care zeii au pus toate relele din lume. Singura care nu a ascultat porunca lui Zeus a fost zeița înțelepciunii, Atena, care a pus, în cutie, speranța. Continuând răzbunarea, Zeus i-a dăruit-o lui Prometeu pe Pandora, împreună cu cutia, și l-a dereminat pe, fratele lui Prometeu, să deschidă cutia și acesta a eliberat toate relele, dar, speriat, s-a grăbit să închidă capacul, însă nu a observat că în cutie mai rămăsese speranța.

Alexandre Dumas spunea că „Speranța este cea din urmă scânteie care se stinge în orice inimă,” iar Mitropolitul Bartolomeu Anania ne îndemna: „Hrăniți speranța cu fapte bune!” Nădejdea este antidotul noroiului deznădejdii „oglinzile bălților, fada lor strălucire, redau, destul de fidel, hidoșenia din noi... căci atunci când m-a stropit, prima oară, știa el însuși că e plin de noroi... cu noroiul pe față, lovește pe toți, ca spoindu-i pe ei, pe sine să se limpezească...” Luminându-ne sufletele, nădejdea sparge oglinda în care vedem pământiul din noi, căci, așa cum spunea Aristotel, „Speranța este visul omului treaz.” Potrivit mitului biblic, Adam „sorbea din potirul facerii nectarul perfecțiunii, dulce ca ambrozia, până când, obosit de atâta privit, pleoapele i-au alunecat, aducându-i somnul lin și adânc și, atunci, o mână s-a întins și, din străfund, i-a furat o coastă... când s-a trezit, mirosea a pământ reavăm... cineva i-a arat și semănat moșia... am fugit până în crucea drumurilor pentru că acolo văzusem haina de grâu, învăluind goliciunea lui Hristos... Așa, din arat, am dobândit, și eu, haină albă.”

„...Credinţa este o încredere neclintită în lucrurile nădăjduite, o puternică încredinţare despre lucrurile care nu se văd... Şi acei care, prin credinţa lor, au fost învredniciţi în ochii lui Dumnezeu trebuie să trăiască prin credinţă, în toate, punându-şi încrederea în El. Altminteri, dacă dau înapoi, Dumnezeu nu-Şi va găsi nici o plăcere în ei!” (Evr 11,1; 10,38). Credinţa este un principiu al puterii, important nu doar pentru această viaţă, ci şi pentru trecerea noastră dincolo de văl, este expresia supremă a rațiunii, de aceea rugăciunea, solilocviul: „Mă gândesc, nu te întreb ci rostesc pentru mine, rupe lujerul de la poarta de răsărit ce împiedică, cu umbra lui Soarele să intre și atunci va ploua cu primăvară...”

*

Am răsfoit, cu deosebit interes poeziile din volumul *Ecouri în Babel* al Părintelui Profesor Ioan Chirilă. Am adăstat, destul de mult, citind și recitind, aceste „mărturii de suflet”, transpuse în vers, și mi-am adus aminte de Cartea Psalmilor și de îndemnul „Vorbiți între voi în psalmi și în laude și în cântări duhovnicești, lăudând și cântând Domnului, în inimile voastre” (Ef 5,19).

Spațiul liturgic creștin – relație, simbol și semnificație[1]

Nicolae Balan
arhidiacon lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Introducere

Încă dintru început Dumnezeu S-a revelat pe Sine prin frumusețe, pregătind, prin iubirea de frumos, pe om, spre întâlnirea cu Hristos – Logosul veșnic al lui Dumnezeu. Vechii greci au descoperit frumusețea lumii, frumusețe ce reflectă o ordine lăuntrică precisă, un Logos, și de aceea au numit-o cosmos, adică podoabă. De atunci căutarea și cultivarea frumosului va fi unită, pentru ei, cu căutarea Logosului.

În Muntele Sinai, când a intrat Moise „în întunericul unde era Dumnezeu" (Ieș 20,21), L-a văzut pe acest Logos, încă neîntrupat. Aici i s-a descoperit modelul Cortului Sfânt (cf. Ieș 25,40). Apoi după ce poporul evreu s-a așezat statornic în Țara Făgăduinței, regele și prorocul David „purta mereu în duhul său modelul" viitorului templu. Totuși nu el avea să-l construiască, ci Solomon, fiul acestuia, făcându-l după modelul primit de la tatăl său.

În ziua sfințirii zidirii celei noi, un nor luminos, de o frumusețe nepământească, s-a pogorât și a învăluit-o, adăugând frumuseții celei pământești o splendoare de dincolo de ceruri. Când s-a întâmplat însă ca modelul ceresc să fie înlocuit cu unul pământesc, cum a făcut regele Ahaz (cf. 4Rg 16,10 ș.u.) înlocuind jertfelnicul tradițional cu unul făcut după modelul pământesc al jertfelnicului idolatru din Damasc, Dumnezeu nu a mai recunoscut frumusețea care îl atrăgea, pe care o transmitea modelul, fie el și esențializat. De aceea nici norul luminos nu a mai rămas în Templu, lăsându-l să fie doar o simplă construcție omenească. Credincioșiei față de prototip, de tradiție, Dumnezeu îi răspunde cu însăși prezența Sa.

Dar Templul cel vechi, cu toată obârșia lui cerească, cu toată strălucirea sa imaterială, a pierit distrus de babilonieni, apoi a fost reconstruit și iarăși nimicit de romani. Deja Logosul se întrupase „S-a făcut trup" (In 1,14) odată pentru totdeauna, iar trupul lui omenesc era, de-acum, adevăratul Templu. De la cel vechi a rămas însă, esențializat, planul, reflex al contemplării sinaitice a Logosului, de către Moise, plan peste care arhitecți și meșteri creștini, mai ales bizantini, au adăugat rânduri-rânduri

[1] Textul reprezintă un extras din teza de doctorat cu titlul *Paraclisul „Sf. Nicolae" – programul iconografic și pictura în tehnica frescei*, publicată la Editura Renașterea în 2023.

de frumusețe filocalică. Așa s-au născut nenumărate biserici, paraclise, baptisterii creștine, unice în felul lor, dar purtând lăuntric, ca pe un cod genetic, structura originară[2].

Spațiul liturgic creștin – relație, simbol și semnificație

Semnificația spațiului liturgic al unei biserici ortodoxe a fost înțeleasă de Părinții Bisericii având ca temei arhitectural, Întruparea Logosului. Unul dintre cei mai importanți Părinți care a scris despre arhitectura bisericii creștine și elementele spiritualității creștine, explicând dinamica unor procese care se desfășoară în spațiul sacru a fost Sf. Maxim Mărturisitorul. În lucrarea sa *Mistagogia*[3], el face mai multe analogii în care sunt puse în relație Biserica, ca icoană a cosmosului alcătuit din ființe văzute și nevăzute, rolul unificator al lui Dumnezeu și rolul spațiului unei biserici, relațiile dintre trup, suflet, lumea sensibilă și lumea inteligibilă și altele. Aceste analogii, cunoscute de larga majoritate a meșterilor creștini, nu lucrează cu modele formale, aparțin Tradiției vii, sunt permanent actuale, dar și actualizabile în diverse forme, adecvate timpilor istorici cărora le aparțin.

Spațiul bisericii are vocația unificării mai degrabă decât pe cea a separării. Dumnezeu, în calitatea Sa de creator atotputernic și bun, îi cuprinde pe toți oamenii în Sine Însuși, atenuând diferențele dintre aceștia, iar credința lor este tipul de relație care împlinește această unitate. Tema aceasta a unității este foarte importantă și din prisma faptului că spațiul unei biserici nu poate fi unic, singular, ci este subîmpărțit simbolic întotdeauna în pronaos, naos și altar. Arhitectura trebuie să unifice tot spațiul interior al bisericii, fără a altera tripartiția acestuia. Astfel se poate lucra la scări diferite: la nivelul omului spațiul poate fi subîmpărțit pentru ca înălțimea bisericii să își recâștige unitatea; cele trei spații se mai pot unifica prin lumina care le poate traversa pe toate, dar care își poate modifica nuanțat calitatea pe măsură ce trece dintr-un spațiu în altul. O altă modalitate de unificare a spațiului tripartit poate fi și modelarea stratului iconografic care îmbracă suprafețele arhitecturale. Dacă iconografia este continuă, fără pauze excesive sau dacă relaționează simbolic imagini esențiale care se află în cele trei spații arhitecturale, iar arhitectura nu interpune obstacole vizuale majore între aceste repere iconografice, atunci se poate realiza o unificare spațială.

Este de remarcat faptul că Sfântul Maxim nu se referă la unificare în mod brut, ci subliniază nuanțele relației dintre diferențiere și unificare, referindu-se la un proces de atenuare a diferențelor și nu de eliminare sau de aplatizare a acestora.

---

[2] Agapie Corbu, „Măiastra," în *Arca noetica*, ed. Nicolae Jan (Alba Iulia: Ed. Parohia Ortodoxă „Cartier Nou II", 2016).

[3] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad. de Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 2017).

Astfel calitatea limitelor care apar între cele trei subspații pot separa sau articula, pot întări diferențele sau le pot accentua, pot genera pasivitate sau pot dinamiza parcursul unei lecturi a programului iconografic și implicit al semnificațiilor teologice, spirituale cât și intensitatea participativă a credincioșilor care se află în acea biserică. Modul în care este realizat iconostasul, ca limită între altar și naos, proiectează tipul de relație pe care îl au cele două spații: pot fi integrate sau separate. Dacă se evită opacitatea și se optează pentru conectarea lor vizuală, acestea pot fi într-o relație de continuitate.

Biserica mai este asemănată cu lumea creată, alcătuită din două registre, cel al sensibilului și cel al inteligibilului. Lumea sensibilă, corporală, este simbolizată de naos, iar cea inteligibilă, necorporală este simbolizată de altar. Cele două jumătăți ale Cosmosului nu sunt descrise de Sfântul Maxim ca fiind întru totul separate, distanțate, ci dimpotrivă se află într-o relație de comunicare. Reciprocitatea dintre văzut și nevăzut lansează o provocare atât spațiului arhitectural cât și desfășurării iconografiei, aceea de a integra naosul cu altarul, dar și de a le păstra propria identitate și definiție spațială și iconografică.

Sfântul Maxim dezvoltă ideea conectării celor două lumi și spații arhitecturale atunci când subliniază că anumite calități ale lumii inteligibile pătrund în lumea sensibilă și invers. Naosul și altarul nu sunt simplu alăturate, așa cum am fi tentați să credem, mai ales când privim un plan de biserică, ci au o relație de afinitate și de interferență care depășește linia de contact dintre cele două. Tema arhitecturii începe să se dezvolte dinspre un contur geometric în plan, către lumină, spațialitate, materialitate și iconografie, elemente care pot purta, deplasa, infuza calități ale altarului în naos și invers.

Raportul omului cu fiecare jumătate a Cosmosului devine din ce în ce mai bogat și complex, pe măsură ce aprofundează contemplarea simbolică a celeilalte jumătăți a lumii.

În fond, este vorba de o transparentizare a lumii și de o îmbinare a lecturii raționale și spirituale a realității, tipuri de lectură care nu se exclud. Relevant este faptul că în momentul în care cele văzute își schimbă înțelesul primar datorită cheii de lectură a celor nevăzute, se definește un proces de transparentizare simbolică a lumii, care nu coincide în mod obligatoriu cu o transparență optică. Nevăzutul este o cheie de lectură a văzutului și lucrează cu dispozitive poetice sau contemplative, nu doar narative.

În accepțiunea relației dintre naos și altar ca spații ale lumii văzute, respectiv ale lumii nevăzute, iconostasul-limită devine un element de traducere simbolică între acestea. Acesta nu este un simplu suport decorativ pentru icoane, ci este un veritabil dispozitiv de aducere în reprezentare a tainei altarului, comunicând-o naosului. În lipsa acestuia, naosul și altarul ar fi aparent mult mai bine integrate vizual și

spațial, dar tocmai această continuitate brută ar elimina din conștiința naosului percepția spațiului altarului ca aparținând tainei cerescului. Mai mult decât atât, s-ar pierde un instrument al procesului de inițiere în taină, despre care spune Sf. Maxim Mărturisitorul că are loc dinspre naos către altar. Este foarte interesant faptul că taina cerească și nevăzută a altarului este descrisă ca fiind accesibilă. Aceasta înseamnă că limita (iconostasul) trebuie să existe pentru a distinge cele două jumătăți, dar și să le articuleze, să le conecteze selectiv pentru a conferi accesibilitate simbolică lumii cerești. Această accesibilitate este împlinită prin suprafața iconografică și prin vizibilitatea lăsată liberă prin Ușile Împărătești către Sfânta Masă. Icoana înseamnă transparență către lumea dumnezeiască, astfel că transparența spirituală a iconostasului, privit dinspre naos către altar, se împlinește cu atât mai mult cu cât icoana acoperă mai multă suprafață în raport cu decorația ce o susține și înconjoară.

Din analogia dintre biserică și Cosmos, a Sfântului Maxim Mărturisitorul, mai este relevantă atât pentru arhitectură, cât și pentru iconografie, ideea, extrem de frumoasă, a relației orizontale dintre pământesc și ceresc. Cerul de deasupra cerurilor este accesibil pașilor efectivi ai omului, o accesibilitate deloc întâmplătoare arhitectural, atât timp cât omenitatea este asumată pentru totdeauna de Hristos – Logosul întrupat, cel ce S-a revelat lui Moise în Sinai, iar acum se află de-a dreapta Tatălui, în lumea cerească. Într-o biserică ortodoxă avem două axe ale relației dintre om și Dumnezeu, cea orizontală care implică această accesibilitate efectivă și cea verticală care este mai degrabă simbolică. În ambele însă nu este suficientă marcarea spațială sau picturală a sensului aspirației omului către Dumnezeu, ci devine fundamental și sensul invers, fără de care mântuirea nu poate avea loc: Pogorârea lui Dumnezeu către propria Sa creație. Această Pogorâre nu se limitează la momentul istoric și nu se finalizează odată cu Înălțarea. Dimpotrivă ea este veșnică, Hristos le promite oamenilor că va fi întotdeauna cu ei, iar la Înălțare nu renunță la omenitatea Sa, ci o înalță împreună cu El, ducând în trupul Său chiar și semnele cuielor și al suliței cu care a fost împuns. Trimiterea neîncetată peste om și peste lume a Duhului Sfânt este o formă veșnică de Pogorâre a dumnezeirii în Creație. Așadar, și într-o biserică spațiul arhitectural trebuie să aibă o dinamică bine exprimată dinspre cerescul Pantocratorului sau al altarului către naos. La dinamica dinspre altar contribuie însuși cultul, deoarece de pe Sfânta Masă, Hristos vine către lumea sensibilă a naosului și se împărtășește credincioșilor chiar lângă limita dintre lumi, dar conținut (din nou pogorât) în lumea văzută a naosului, în fața iconostasului.

Înțelegând Pantocratorul și prin frumusețea Pogorârii în lume, cupola naosului pe care este reprezentat, poate constitui punctul de pornire pentru arhitectura întregii biserici și cu atât mai mult pentru programul iconografic al acesteia.

O altă analogie a aceluiași Sfânt Părinte, prezentată în *Mistagogia*, este

cea dintre biserică și om. Succesiunea naos, altar, jertfelnic este similară celei dintre trup, suflet și minte sau celei dintre filosofie morală, contemplare naturală și teologhisire inițiatică. Relația dintre naos, altar și jertfelnic corespunde unei integrități a ființei omenești. Trupul, sufletul și mintea există și sunt relaționate într-o ordine incontestabilă. O mutare a jertfelnicului din spațiul tainic al altarului în cel al naosului, ar păgubi credinciosul tocmai de această lume cerească și de taina care o învăluie.

În relația dintre biserică și sufletul omului, care este una dintre cele mai mistice și complexe, spațiul naosului corespunde puterii vitale a sufletului, iar cel al altarului celei inteligente. Puterea vitală ține de latura practică și se referă la rațiune. Puterea inteligentă ține de latura contemplativă și se referă la minte. Relația dintre naos și altar este o relație dintre rațiune și minte. Sfântul Maxim dezvoltă aceste calități ale sufletului și spune că mintea generează un întreg parcurs al virtuților către înțelepciune, contemplare, cunoaștere naturală, cunoaștere de neuitat, culminând cu adevărul. Rațiunea generează chibzuință, acțiune, virtute și credință, ajungându-se în final la bine. Așadar, relația esențială dintre naos și altar este cea dintre bine și adevăr, iar între cele două nu este un raport de forță, ci unul de conlucrare. Niciuna nu o domină sau o subordonează pe cealaltă, niciuna nu este mai importantă decât cealaltă, fiindcă nu se pot exclude reciproc, ci se întăresc una pe alta. Această relație caracterizează raportul dintre naos și altar, un raport în care nu avem o ierarhie clară, determinantă între cele doua spații. Autoritatea este diminuată tocmai pentru a lăsa loc de „respirație” relației.

Recapitulând toate analogiile *Mistagogiei*, constatăm că cele două jumătăți ale Cosmosului, pământul și cerul – văzute, trupul, sufletul și mintea – nevăzute, latura practică și cea contemplativă a sufletului mai degrabă colaborează, conlucrează tainic, în loc să se ierarhizeze puternic. În gestionarea arhitecturală a raportului dintre naos și altar tema fundamentală se referă la sublinierea relației reciproce din punct de vedere spațial și expresiv, o relație desfășurată evident în dublu sens. Un raport naos – altar, definit în mod exclusiv de un vector de forță spațială unidirecționată, caracterizează o arhitectură încă inexpresivă din punct de vedere simbolic și spiritual.

În momentul în care niște spații mizează pe relație este evident că acestea vor transmite credincioșilor sentimentul unei dinamici care îi transformă spiritual. Altarul și naosul nu se află într-un raport de alăturare static, iar în lumina lămuririlor Sfântului Maxim nici nu ar avea sens unul fără existența celuilalt. Această temă arhitecturală a interdependenței devine cu atât mai importantă cu cât lansează tema cooptării de către Dumnezeu a lumii create, mai precis a omului, în împlinirea mântuirii. Cerul se și poate sprijini pe propria sa creație, o temă inclusiv a calității verticalității într-o biserică, temă exploatată, după cum vom vedea, în toată desfășurarea unui

program iconografic. Deși în mod esențial nu este dependent de nimic creat, Logosul întrupat – Hristos alege să „depindă” asumat de om, tocmai pentru a-l îndumnezei pe acesta. Această afirmație este mult nuanțată și poate fi înțeleasă mai bine făcând referire la un detaliu al Vohodului Mic, explicat de părintele Dumitru Stăniloae, și anume, momentul binecuvântării pe care preotul o dă diaconului care intră cu Sfânta Evanghelie în altar. Această intrare este intrarea lui Hristos ca om în slujirea față de Tatăl, moment în care, deși în mod fundamental nu este necesar, fiindcă intrarea Sa este sfântă în sine, Hristos alege să o binecuvânteze prin preotul Său. Scopul acestei conlucrări cu preotul este întărirea conștiinței oamenilor și a încrederii lor în prezența și puterea sfințitoare a lui Hristos, manifestate într-o relație. Această semnificație sintetizează mult din spiritul relației dintre naos și altar, o relație de conlucrare liberă în care ierarhia autoritară se diminuează tocmai datorită faptului că Hristos este conținut în biserică, este și în mijlocul oamenilor, nu doar deasupra lor, iar harul, adevărul și, mai ales, iubirea sunt parte din Noua Lege.

Concluzie

La temeiul arhitectural al unei biserici se află Întruparea Logosului, articulată în concretul local printr-o dublă contemplație: prima ține de vederea lui Moise pe Sinai; a doua de puterile contemplative și creative ale constructorului, conectate la filonul adânc al Tradiției, prin care esența planului mozaic este întrupată într-o zidire unică și totuși înrudită cu cele dintotdeauna. Pentru a plănui și zidi o biserică creștină, contemplația nedeplină a frumosului creat la care ajunseseră grecii, trebuie depășită prin harismă, după cum meșterii Cortului sfânt și ai Templului au primit de la Dumnezeu „duhul dumnezeiesc al înțelepciunii, al priceperii, al științei și a toată iscusința” (Ieș. 35,31). Din îmbinarea, în infinite proporții, a celor două contemplații au ieșit la lumină și au fost zidite bisericile, în care se întrepătrunde revelația cu contemplația naturii, dumnezeiescul și omenescul, esența modelului văzut de Moise în întunericul dumnezeiesc cu ritmurile luminoase ale Logosului, întipărit în creația contemplată ca podoabă. Fiind astfel o sinteză între pământesc și ceresc, între clipă și eternitate, între materie și spirit, biserica este menită să fie loc al primirii, păstrării și împărtășirii norului luminos al prezenței dumnezeiești necreate. În biserică, prin Tainele dumnezeiești, oamenii devin temple ale Duhului și mădulare ale lui Hristos.

*

În timpul studiilor mele teologice am fost, alături de colegii mei, vădit impresionat de felul în care se apropia Părintele Ioan de tainele credinței. Exprimările sale atingeau adesea un nivel poetic care părea că dezvăluie, dar și acoperă în același timp subiectul tratat. Un alt aspect revelator a fost prilejuit de unele liturghii slujite

de Părintele Ioan în Paraclisul Seminarului, care atunci era comun și studenților. Pentru mine era o adevărată prăznuire duhovnicească. În trăirea adevărată și sinceră a liturghiei, slujită cu multă luare-aminte, alături de pedagogia înaltă din sălile de curs, se împlineau cuvintele Scripturii referitoare la „cel ce va face și va învăța". În relația personală pot mărturisi că am fost onorat de dorința Părintelui de a avea o icoană pictată de mine, încă din perioada studenției. Văd acest gest ca unul menit să încurajeze. Oricât am dori noi să înveșnicim clipa, se pare că noi suntem cei care trebuie să ne înveșnicim, și se face că ne poartă Dumnezeu după a Sa rânduială unde nici nu ne-am gândit. Este o mare cinste și onoare pentru mine să vă am dascăl, părinte și, cu strângere de inimă o spun, împreună-slujitor la altar și catedră.

La ceas aniversar, vă doresc cu adânc respect și recunoștință multă sănătate, putere de muncă și împliniri, spre folosul altor generații de studenți teologi!

Importanța păstrării dogmei hristologice clasice / tradiționale în Dogmatică

Valer Bel
preot profesor universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Într-o vreme în care se relativizează toate valorile, inclusiv credința în Iisus Hristos ca Dumnezeu adevărat și Om adevărat, mi-am propus să subliniez importanța păstrării dogmei hristologice clasice sau tradiționale în *dogmatică*. Aceasta deoarece dogma creștină este granița adevărului, și, prin urmare, dogma hristologică este cea care ghidează aprofundarea tainei lui Hristos și trăirea autentică a credinței.

Experierea și cunoașterea originară a tainei Persoanei lui Iisus Hristos

Mărturia Apostolilor despre Învierea lui Hristos este prima temelie pe care a început să se clădească și pe care continuă să se clădească Biserica. Dacă n-ar fi fost credința și mărturia Apostolilor despre Învierea Domnului n-ar fi putut lua ființă și n-ar fi putut dăinui Biserica. Apostolii formează prima grupă de oameni care au crezut în dumnezeirea lui Hristos, credință întărită decisiv datorită faptului că L-au văzut pe Domnul înviat din morți[1]. Formularea apostolică a învățăturii Lui, precum și chipul real al lui Hristos, așa cum ne-a rămas de la Sfinții Apostoli, constituie redarea cea mai fidelă a acestei învățături creștine despre taina Persoanei lui Iisus Hristos și rămân baza neschimbată a acestei credințe. Ca martori ai Persoanei și lucrării mântuitoare a lui Hristos și organe ale Revelației lui Dumnezeu împlinite în Hristos, Apostolii au pus în evidență infinitatea dumnezeiască a Persoanei Lui și a umanității Lui unice. Apostolii au arătat că: ,,Iisus Hristos, ieri și azi și în veci, este același" (Evr 13,8).

Apostolii sunt, în același timp, și primii mijlocitori umani vizibili ai Duhului Sfânt, sau ai lui Hristos însuși prin Duhul Sfânt. Pe această cale, ei sunt confirmați în credința și înțelegerea conținutului Persoanei și operei lui Hristos și a darurilor Sale în ei; sunt confirmați, în calitatea apostolatului netransmisibil, ca primii propovăduitori și transmițători ai harului integral al Duhului Sfânt. Aceste aspecte pun în evidență importanța capitală pe care apostolicitatea o are pentru existența Bisericii

[1] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2 (București: EIBMBOR, 1978), 294.

adevărate a lui Hristos. De aceea, în Noul Testament, Apostolii sunt numiți împreună ,,temelia Bisericii", dar o temelie în funcție de temelia ultimă care este Hristos. Sfântul Apostol Pavel spune că Biserica este zidită ,,pe temelia Apostolilor și a proorocilor, piatra din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos" (Ef 2,20). Hristos îi unește pe Apostoli prin credința și învățătura lor despre El în temelia unitară a Persoanei Lui, profund imprimată în ființa Apostolilor, pe care se zidește Biserica până la sfârșitul veacurilor, ca o instituție spirituală unitară ce rămâne mereu aceeași[2].

Mărturia Noului Testament

Infinitatea dumnezeiască a Persoanei lui Iisus Hristos și omenitatea Sa reală și unică, în același timp, este exprimată în chipul evanghelic al lui Iisus Hristos și în Epistolele Noului Testament. Așa că hristologia canonică sau exprimarea tainei dumnezeiești și omenești a Persoanei lui Iisus Hristos s-a conturat clar pe parcursul celor două decenii între anii 50 și 70 d. Hr. În această perioadă s-a exprimat în ceea ce privește hristologia mai mult decât în toate cele șapte secole ce au urmat până la formularea definitivă a dogmei hristologice[3]. Sinoadele Ecumenice n-au făcut decât să precizeze, împotriva ereziilor vremii, ceea ce este expus în Noul Testament despre taina Persoanei Mântuitorului Hristos. Taina Persoanei și a lucrării lui Hristos este exprimată în formule sau titluri hristologice și în imne deja în cele mai vechi mărturii creștine, literatura epistolară a Noului Testament[4]. Așa sunt vestitele imne hristologice din:

Fil 2,6-11: ,,Care, Dumnezeu fiind în chip, ... S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om. S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce. Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preaînălțat și I-a dăruit Lui nume; care este mai presus de orice nume; Ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor dedesubt. Și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl."

Col 1,15-20: ,,Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate. Și El este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate, Căci în El a binevoit Dumnezeu

---

[2] Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator* (București: EIBMBOR, 2005), 275.

[3] M. Hengel, *Der Sohn Gottes* (Tübingen, 1977), 11.

[4] A. M. Ritter, „Warum Christus auch Gott sein muß: Athanasius, Bischof von Alexandrien," *StudiaTO* 1-2 (1998): 39, 48.

să sălășluiască toată plinirea. Și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale.”

Evr 1,1-3: ,,După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile; Care fiind strălucirea slavei și chipul ființei Lui și care ține toate cu cuvântul puterii Sale, după ce a săvârșit , prin El însuși, curățirea păcatelor noastre, a șezut de-a dreapta slavei, întru cele preaînalte”.

Și mai ales în Prologul Evangheliei după Ioan, In 1,1-16 sau, în fine, în alte versete din Epistolele Noului Testament, precum 1Tim 3,16: ,,Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălțat întru slavă”. De asemenea și textele din 1Cor 8,6; Gal 4,4 ș.u.; Rom 8,3; In 3,16 ș.u.; 1In 4,9.

Retrospectivă istorică

Această mărturie hristologică a depășit și anulat toate celelalte hristologii cunoscute în primele două sau trei secole (ca cea adopțianistă, mesianică, îngerească). Aceasta răspundea, din perspectivă creștină, la întrebările fundamentale referitoare la temeiul lumii și a ordinii ei. În teologia iudaică a acelei vremi, răspunsul la această întrebare era dat din perspectiva Înțelepciunii dumnezeiești[5], prefigurare a lui Iisus Hristos în Vechiul Testament.

În secolul al IV-a, în cadrul combaterii arianismului care nega dumnezeirea lui Iisus Hristos, Sf. Atanasie cel Mare, întemeindu-se pe mărturia Noului Testament, a arătat că numirea de Dumnezeu ca Tată, Fiu și Duh Sfânt (cf. Mt 20,19) nu trebuie redusă numai la semnificația acesteia în istoria revelației și a mântuirii, căci prin această numire se mărturisește că Dumnezeu este în Sine însuși Dumnezeu în comuniune, în Treime, și nu abia sau numai în lucrarea Sa în lume și în oameni. Printr-o exegeză amănunțită a textelor biblice controversate, Sfântul Atanasie arată, în toate lucrările sale, legătura organică dintre învățătura despre Sfânta Treime, Hristos și mântuire. Credința creștină în Sfânta Treime, care include în sine și motivarea ,,de ce Hristos trebuie să fie și Dumnezeu”, arată că aceasta este esența Evangheliei, conchid cercetătorii[6].

Importanța păstrării hristologiei tradiționale

Întemeindu-se pe Sfânta Scriptură și pe Tradiția apostolică trăită în Biserică, Sinoadele Ecumenice au exprimat într-o formulare concisă înfățișarea evanghelică

[5] Ritter, „Warum Christus auch Gott sein muß,” 48.

[6] Ritter, „Warum Christus auch Gott sein muß,” 48.

vie a Persoanei divino-umane a lui Hristos, așa cum au mărturisit-o Apostolii și comunitatea creștină primară. Toate afirmațiile esențiale ale Noului Testament sunt legate de Persoana, viața, lucrarea și propovăduirea lui Iisus Hristos. De aceea, diferite aspecte exprimate în cărțile Noului Testament sunt importante teologic în măsura în către sunt integrate și arată în ce măsură fac fructuos în viața noastră ceea ce s-a realizat în Persoana și viața lui Iisus Hristos. Dacă nu se reușește aceasta există pericolul ca Iisus Hristos, Mântuitorul, centrul istoriei și al eshatologiei creștine să-și piardă centralitatea în viața și spiritualitatea creștină, să devină neimportant și să se introducă idei străine credinței creștine adevărate.

Părintele Ion Bria scrie în acest sens: ,,Redescoperirea Ortodoxiei începe astfel cu readucerea persoanei lui Iisus Hristos în centrul credinței și spiritualității. Spiritualitatea creștină a cunoscut perioade de confuzie numai atunci când a ignorat urmarea lui Hristos, capul tuturor virtuților, sau când doctrina hristologică a fost prezentată în formule și dogme care nu redau istoria lui Iisus din Nazaret (1In 1,1) – lumina Care luminează pe orice om, pe Hristos – viața lumii. Credincioșii se închină la icoana lui Hristos – «Pantocratorul», pe cupola Bisericii, «Cel ce este», fixată în iconostas – dar dincolo de acestea caută pe Emanuel care înseamnă «Dumnezeu cu noi», pe Dumnezeu care ni S-a arătat nouă (stih la Florii), «Care ne-a împăcat cu Sine prin Hristos și ne-a dat nouă slujirea împăcări» (2Cor 5,18). Cine este Dumnezeu, Care deși neajuns după ființa Sa veșnică, S-a arătat pe pământ și cu oamenii a locuit? Orice creștin trebuie să facă experiența lui Filip din Betsaida: «Am aflat pe Acela despre care au scris Moise în Lege și proorocii, pe Iisus fiul lui Iosif din Nazaret» (In 1,15). Orice creștin trebuie să aibă experiența lui Natanael: «Rabbi, Tu ești Fiul lui Dumnezeu, Tu ești regele lui Israel». Iar Iisus i-a zis: «Adevăr, adevăr vă spun: de acum veți vedea cerul deschizându-se și pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se și pogorându-se peste Fiul Omului» (In 1,49-51)”[7].

Această experiență o poate avea creștinul numai dacă Îl mărturisește pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu adevărat și om adevărat, așa cum L-au mărturisit Apostolii și Biserica dintotdeauna. Iar această mărturisire este exprimată în hristologia tradițională așa cum a fost formulată și precizată în Sinoadele Ecumenice și în aprofundările teologice ale Sfinților Părinți.

În această formulare a dogmei hristologice sunt definite precis – așa cum arăta și Părintele Dumitru Stăniloae – structurile fundamentale ale lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. În general, dogmele sunt expresia raportului lui Dumnezeu cel infinit cu creatura Sa. Ele exprimă împărtășirea de Sine a lui Dumnezeu oamenilor, și mai ales dogma hristologică, în așa fel , încât ele arată foarte clar atât transcendența lui Dumnezeu, pe de o parte, cât și posibilitatea participării omului

[7] Ion Bria, *Spre plinirea Evangheliei* (Alba Iulia: Reîntregirea, 2002), 32.

la viața lui Dumnezeu, pe de altă parte. Orice neglijare a unuia dintre aceste două aspecte ale dogmei ar neglija taina mântuirii însăși, ceea ce ar duce la deformarea și slăbirea credinței în mântuirea în Hristos. Părintele Stăniloae a exprimat acest adevăr, spunând: ,,dogma unirii naturii divine cu cea umană într-o singură Persoană, fără amestecarea sau schimbarea nici uneia dintre ele, pune o graniță precisă, riguroasă între ea și oricare afirmare și deci o definire, unind în același timp două mari mistere, misterele fundamentale ale existenței. Tocmai prin definirea dogmatică a acestei uniri se afirmă și se păstrează infinitatea divină și participarea umană la această infinitate" și, adăugăm, se păstrează credința în această participare. ,,Renunțarea la această definiție dogmatică ar echivala cu admiterea desființării fie a infinității și absolutității divine, fie a participării umane la ea fără suprimarea umanului."[8]

,,Căci trebuie menționat că dogma aceasta afirmă faptul evident că, prin participarea la existența divină infinită, omul e asigurat ca existență proprie, nu numai față de *nimic*, ci și față de Dumnezeu. Dogma creștină despre unirea firii dumnezeiești și a celei omenești în Persoana lui Dumnezeu Cuvântul nu preconizează pierderea omului în infinitatea lui Dumnezeu. Ea pune în evidență menținerea noastră chiar la nivelul acestei supreme uniri între divin și uman; ba mai mult chiar, ea asigură umanului o maximă dezvoltare"[9].

Așadar, hristologia clasică/tradițională are importanța și rolul fundamental de păstrarea și transmiterea credinței adevărate în Iisus Hristos ca Dumnezeu adevărat și Om adevărat. De aceea Sinoadele ecumenice ale Bisericii nedespărțite, din primul mileniu de istorie creștină și Biserica Ortodoxă cunosc o singură formulă dogmatică fundamentală cu privire la Persoana lui Iisus Hristos, care arată că firea Sa omenească este unită cu firea dumnezeiască fără separație și fără confuzie în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră. Această formulă are un caracter integrativ și paradoxal, fiindcă ține împreună umanitatea cu divinitatea Mântuitorului și scoate în evidență caracterul unitar și obiectiv al hristologiei biblice și patristice. Căci Fiul lui Dumnezeu n-a venit să Se divizeze după opiniile subiectiviste ale oamenilor, ci să unească și să ridice oamenii la asemănarea cu Dumnezeu prin caracterul unitar și obiectiv al Persoanei și și lucrării Sale. Sfântul Apostol Pavel ne cere, de aceea, să avem gândul lui Hristos (1Cor 2,16; Fil 2,5), fiindcă Fiul lui Dumnezeu întrupat privește pe Dumnezeu cu ochi omului și pe om cu ochii lui Dumnezeu. Dimpotrivă pluralismul hristologic contemporan are un caracter antropocentric, fiindcă desparte omul de Dumnezeu în Iisus Hristos și-l

---

[8] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1 (București: EIBMBOR, 1978), 94.

[9] Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 94.

lasă pradă unor interpretări subiectiviste, care au dus la fărâmițarea creștinismului[10] și contribuire la promovarea secularismului.

Hristologia clasică/tradițională este premiza păstrării tuturor articolelor credinței creștine ortodoxe. Acestea se explică toate prin hristologie. Iar credința cea adevărată stă la baza vieții creștine, întrucât Persoana și lucrarea mântuitoare a lui Hristos stă în centrul vieții creștine. Spre exemplu:

Credința în Dumnezeu – Sfânta Treime, Dumnezeu unul în dumnezeirea Sa, subzistând în trei Persoane reale și distincte ni S-a descoperit în și prin Iisus Hristos, așa cum arată Sfântul Evanghelist Ioan: ,,Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut. Pentru că Legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos" (In 1,18-17). Odată cu realitatea concretă a Persoanei lui Iisus Hristos, Care ca Persoană dumnezeiască Se coboară în maximă apropiere de noi, la nivelul cel mai accesibil oamenilor, făcându-Se Om și Frate al nostru, ni s-a descoperit în evidența concretă a dumnezeirii lui Hristos și Sfânta Treime însăși. Iisus vorbește mereu despre Tatăl, pe Care Îl numește Tată în sens propriu, despre El ca Fiu al Tatălui și, în același timp, vorbește despre El ca Fiu al Omului. El este Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului. De asemenea, vorbește despre Sfântul Duh, Care purcede din Tatăl (In 15,26) și pe Care Tatăl Îl va trimite în lume în numele Său (In 14,26), sau pe Care El Îl va trimite de la Tatăl (In 15,26) și împreună cu Care El, ca Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, împlinește iconomia mântuirii de ridicare a oamenilor în comuniunea de viață și iubire veșnică a Sfintei Treimi.

Omul care crede în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul din Treime, făcut și Om desăvârșit, nu se raportează numai la un Dumnezeu transcendent, cu totul ascuns, exterior condiției sale, față de Care nu poate fi decât într-o veșnică neputință, dată de condiția lui de creatură, ci la Dumnezeu Care S-a făcut Om, a asumat firea umană în Persoana Sa, unind-o cu Dumnezeirea și a îndumnezeit-o prin har. Astfel a făcut posibilă o relație interpersonală între Dumnezeu și om la nivelul și posibilitățile omului de comuniune, respectându-i libertatea. Rămâne la latitudinea omului dacă acceptă sau nu comuniunea cu Hristos, Care este și rămâne scopul existenței noastre pentru împlinire și îndumnezeire în veci. Adevărata cale de împlinire și desăvârșire a omului este, de aceea, drumul cu Hristos – Calea, Adevărul și Viața (In 14,6), spre Împărăția lui Dumnezeu. Iar la baza acestui drum stă credința în Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărt.

Astfel, hristologia ortodoxă, așa cum a fost precizată la Sinoadele Ecumenice, stă și la baza antropologiei creștine. Iisus Hristos este nu numai Revelația culminantă a lui Dumnezeu, ci și a omului. Căci omul nu-și are adevărul în sine însuși, ci în

---

[10] Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, 187.

Iisus Hristos. Aceasta ne arată că omul are o constituție și un un destin hristologic. În Iisus Hristos Cel înviat și înălțat avem în mod real omul desăvârșit, omul îndumnezeit, ajuns la capătul eshatologic al drumului său. Căci „Hristos a înviat din morți, fiind începătură (a învierii) celor adormiți” (1Cor 15,20). În El avem în mod real omul Împărăției viitoare a lui Dumnezeu și Împărăția lui Dumnezeu însăși.

Mărturia originară a Revelației cuprinsă în Tradiția apostolică și în Sfânta Scriptură nu poate fi înțeleasă decât în lumina experienței pe care a avut-o Biserica în continuitatea ei istorică, în succesiunea generațiilor, în toate timpurile, în trăirea adevărului Revelației, deoarece conținutul credinței nu se transmite ca o serie de propoziții abstracte despre Dumnezeu și despre lucrarea lui mântuitoare, independent de trăirea acestuia în comunitatea Bisericii.

Credința ca act personal de primire a adevărului lui Dumnezeu se naște prin lucrarea harului în sufletele celor care primesc cuvântul lui Dumnezeu. Credința se naște printr-un act de comunicare a ei de către comunitatea Bisericii care premerge credinței individuale. Credința care ține de Hristos și se datorește lucrării Duhului Sfânt are în mod esențial o dimensiune istorică. Ei îi aparține nu numai contextul noetic, ci și cel al trăirii ei de la originea actului ei istoric încoace, precum și de contextul conceptual de viață al celor ce se împărtășesc de ea, care se continuă sub aspect istoric. Credința adevărată nu vine niciodată de la sine și nu lasă pe om singur. Cel ce crede se află în comunitatea istorică a credinței, în comunitatea Bisericii.

Dogmatica, fiind disciplina care explică și aprofundează învățătura de credință creștină exprimată în dogme trebuie să păstreze hristologia clasică/tradițională și s-o aprofundeze și explice în relație cu aspirațiile fundamentale ale omului după împlinire, desăvârșire și viață veșnică. Răspunsul la aceste aspirații ni-l dă numai credința în Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat, Mântuitorul lumii, așa cum aceasta am primit-o de la Hristos însuși, a fost mărturisită de Apostoli, a fost trăită și mărturisită de Biserică în succesiunea istorică a credinței.

O relaționare hristologiei cu aspirațiile fundamentale ale omului, păstrând dogma hristologică tradițională, s-a făcut și se face în teologia ortodoxă, cu un important impact misionar-pasoral și apologetic[11].

---

[11] Spre exemplu: Dumitru Stăniloae, „Hristologia transcendentală, Iisus Hristos, scopul existenței noastre,” în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, 14-16, 30-34; Panayotis Nellas, „Omul, chip al Arhetipului, *chip al chipului* – constituția și destinul hristologic al omului,” în *Omul animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. de Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 1999), 67-84.

*

Dedic această cercetare, în care este evidențiată importanța dogmei hristologice tradiționale pentru mărturisirea Tainei lui Hristos, Părintelui Ioan Chirilă, care s-a arătat a fi un teolog de excelență în câmpul teologiei ortodoxe românești, în semn de prețuire pentru întreaga sa activitate.

Elemente prefigurative ale eclesiologiei în Vechiul Testament

Dr. Dacian But-Căpușan
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Vechiul Testament este o prefigurare a Noului Testament și cel dintâi nu poate fi înțeles și explicat decât în lumina celui de-al doilea, fără a contesta caracterul său istoric. Noul Testament însă nu îl înlocuiește, ci îl împlinește pe cel Vechi (Mt 5,17). Biserica nu a respins Vechiul Testament, ci l-a asumat: „Novum testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet"[1]. „Ceea ce a caracterizat creștinismul primelor veacuri a fost o unitate de trăire, de credință față de Vechiul Testament, de evlavie și de loialitate față de Dumnezeul acestuia, așa cum apare el în Vechiul și Noul Testament"[2].

Nu se poate vorbi despre o eclesiologie sau elemente eclesiologice în Vechiul Testament, doar despre chipuri, simboluri sau prefigurări ale acesteia.

Vechiul Testament pregăteşte şi prefigurează Biserica. Termenul de Biserică vine din grecescul *εκκλησία* frecvent în Septuaginta în 72 de locuri și care înseamnă adunare, iar în limba ebraică קָהָל (*qahal*) care înseamnă ,,o reuniune oarecare (Ps 25,4), fie adunarea poporului lui Israel (Num 20,4), fie adunarea religioasă a poporului lui Dumnezeu[3]; (Num 19,20; Deut 23,2-3,7-8)"[4], a celor chemați prin harul Său să formeze noul popor al lui Dumnezeu[5] şi „implică o insistenţă particulară asupra unităţii organice a poporului ales, înţeles aproape ca o entitate sacră"[6].

---

[1] Fer. Augustin, *Quaestiones in Heptateuchum* 2,73, în *PL* 34, 623.

[2] „Întrucât unitatea a fost în cele din urmă transpusă în limbajul mărturisirii și propovăduirii în limbajul crezului și dogmei, erezia a fost văzută ca o deviere de la „dreptarul cuvintelor sănătoase pe care le-ai auzit" (1Tim 1,13)". Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. 1, trad. de Silvia Palade (Iași: Polirom, 2004), 91.

[3] Liviu Streza, ,,Biserica locaș de închinare," *Ortodoxia* 4 (1982): 562.

[4] A. Vacant, ,,Église," în E. Vigouroux, ed., *Dictionnaire de la Bible*, vol. 2 (Paris, 1925), 1599; Vasile Mihoc, „Eclesiologia Noului Testament," *Studii Teologice* 3-4 (1977): 234.

[5] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze,* trad. de Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 2003), 333-5.

[6] George Florovsky, *Les voies de la théologie russe* (Paris, 1991), 15.

„Ziua adunării” prin care Deuteronomul descrie momentul legământului sinaitic (Deut 9,10; 10,4; 18,16) este o trimitere directă la termenul *ἐκκλησία*[7].

Biserica este preînchipuită chiar în rai, „au auzit glasul Domnului Dumnezeu care umbla prin rai” (Fac 3,8), „astfel esenţa Bisericii este înfăţişată prin legătura dintre Dumnezeu şi om”[8]. Este de reținut așadar că „o primă caracteristică a Edenului, aceea de locuire a omului primar și a divinității. Edenul ne apare astfel ca existență tip a eclesiei, iar eclesia devine clar un spațiu de con-locuire și dialog direct cu divinitatea... Eclesia este strâns legată de paradisiac, dacă nu chiar conținutul *in nuce* al acestuia, prezența sa în formă seminală”[9].

Crearea omului, bărbat şi femeie este tip al legăturii dintre Hristos şi Biserică (Fac 1,27), ilustrată alegoric în Cântarea Cântărilor. „Atât tradiția iudaică, cât și cea creștină, au privit Cântarea Cântărilor din aceeași perspectivă: aceea a înțelesurilor ascunse, care se află în spatele înțelesului prim, literal... Cuvintele care aparent vorbesc despre dragostea dintre Mire și Mireasă conduc cititorul spre sensurile tainice ale unirii dintre Iahve și poporul Său pe de o parte, ori dintre Hristos și Biserică, pe de altă parte”[10].

Întreg neamul omenesc, descinzând din unica pereche Adam şi Eva formează o unitate de origine şi fiinţă, dar şi de destin – mântuirea în Hristos, prin Duhul Sfânt, în Biserică. Noi suntem chemaţi să dobândim sfinţenia, să fim sfinţi prin participare la sfinţenia lui Hristos, care se lucrează în Biserică, prin Sfintele Taine săvârşite cu puterea Duhului Sfânt de către preoţii Bisericii. Credincioşii sunt sfinţi în chip virtual încă din momentul Botezului, dar ei trebuie să crească în această sfinţenie şi să o exprime în fapte.

Aspectul social, văzut al Bisericii este prevestit din Fac 1,28 „Creşteţi şi vă înmulţiţi, umpleţi pământul…”. La fel cum suflarea de viață din Fac 2,7 l-a însuflețit pe om la început, Adam devenind o ființă psihică, tot astfel și Duhul îi face vii pe cei din Biserică. Sfinții Părinți văd mântuirea ca pe o nouă creaţie: „întemeierea Bisericii e creaţiunea lumii din nou: în ea, după cuvântul proorocului se creează cerul nou

---

[7] Morton H. Smith, „The Church and Covenantal Theology,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 1 (1978): 60.

[8] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Ioan Popa (București: EIBMBOR, 1996), 136.

[9] Ioan Chirilă, „Tipuri vetero-testamentare prefigurative pentru eclesiologia paulină,” în Ioan-Vasile Leb și Radu Preda, eds., *Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III* (Cluj-Napoca: Limes, 2005), 14.

[10] Justinian Cârstoiu, „Interpretarea alegorică a Cântării Cântărilor în tradiția iudaică și în tradiția creștină,” *Ortodoxia* 1-2 (2000): 117-8. Dintre comentariile din epoca patristică la această carte biblică menționăm: Origen, „Omilii la Cântarea Cântărilor,” în *Părinți și Scriitori Bisericești,* vol. 6, trad. de Teodor Bodogae et al. (București: EIBMBOR, 1981) și Sf. Grigorie de Nyssa, „Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor,” în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, trad. de D. Stăniloae et al. (București: EIBMBOR, 1982).

(Is 65,17), care este tăria credinţei în Hristos, precum zice Pavel (1Tim 3,15), se întemeiază un pământ nou care soarbe ploaia ce vine asupra lui, se plăsmuieşte un alt om, care se înnoieşte prin naşterea de sus, după chipul Celui ce l-a zidit”[11].

Încă de la creaţie Dumnezeu a rânduit ca oamenii să alcătuiască o societate: „nu este bine să fie omul singur…” (Fac 2,18). „Un Dumnezeu şi Tatăl tuturor” (Ef 4,6) „a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc” (FAp 17,26).

Această comuniune, voită de Dumnezeu, a fost însă destrămantă de păcatul strămoşesc, astfel Adam cel dintâi devine strămoşul unei omeniri depărtate de Dumnezeu şi învrăjbită întreolaltă. A fost nevoie de o nouă creaţie pentru ca lumea divizată şi învrăjbită să fie adunată laolaltă, reconstituindu-şi unitatea şi fiind reîntoarsă către Dumnezeu ca centru existenţial al ei: „căci precum prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoşi cei mulţi, tot aşa prin ascultarea Unuia se vor face drepţi cei mulţi” (Rom 5,19). Expresia reală şi tainică a acestui act de nouă creaţie pe care Dumnezeu îl inaugurează în persoana lui Hristos, este Biserica – Trupul Său.

Întemeierea Bisericii, după Sf. Ioan Gură de Aur, „începe prin crearea primilor oameni în paradis și ea evoluează pe pământ prin chemarea lui Avraam și a celorlalți patriarhi ai Vechiului Testament… prin căderea primilor oameni a luat sfârșit perioada Bisericii în care protopărinții comunicau cu Dumenzeu în chip liber în paradis și convorbeau ca prieteni cu El. Urmare a căderii a fost căderea împreună cu oamenii și a Bisericii din paradis… Prin păcat Biserica – comuniunea lui Dumnezeu cu oamenii – a slăbit și a pierdut bogatul har al lui Dumnezeu. Păcatul s-a ridicat ca un zid între Dumnezeu și oameni… Chiar din clipa izgonirii din paradis, primii creați primesc promisiunea lui Dumnezeu că nu va întrerupe comunicarea cu ei, ci dimpotrivă, că va realiza perfecta identificare a Bisericii cu Împărăția Cerească… Biserica decăzută este condusă de Pronia dumnezeiască, la instalarea ei, nu în paradis, de unde a căzut, ci în Biserica triumfătoare a Împărăției cerurilor”[12].

Duhul Sfânt a fost prezent şi lucrător în Vechiul Testament – aşa cum mărturisim în Simbolul credinţei *care a grăit prin prooroci* – şi va asista permanent Biserica, „întreg Vechiul Testament, prin gura profeţilor este o Cincizecime preliminară”[13]. Unul din paralelismele cele mai evidente cu caracter ecclesiologic este cel între episodul Babel și Cincizecime. Tema anti-Bisericii – Turnul Babel este preluată și în imnografia creştină. Confuzia limbilor din Fac 11,9 are situația diametral opusă în FAp 2,5-10. Unitatea pierdută din Fac 11,8 este regăsită ca

---

[11] Sf. Grigorie de Nyssa, „Tâlcuire exactă la Cântarea Cântărilor,” în *PG* 44, 1049 B-C și în *PSB* 29, 292.

[12] Vasile Hristov, ,,Noțiunea de Biserică după Sfântul Ioan Gură de Aur,” *Studii Teologice* 1-2 (1960): 81.

[13] Evdokimov, *Ortodoxia*, 159.

urmare a glosolaliei Cincizecimii. Cincizecimea apare ca scopul ultim al iconomiei trinitare a mântuirii.

Legământul avraamic ocupă un loc unic între legămintele Vechiului Testament. El poate fi considerat un legământ eclesiologic[14], întrucât face referire la un corp vizibil, poporul ales, prin care se vor binecuvânta toate popoarele pământului (Fac 12,1-3). Toate legămintele sunt eclesiologice, nu numai pentru că sunt jaloane ale parcursului misionar vechitestamentar spre noua realitate care va fi Biserica.

În Cântarea lui Moise din Ieș 15, fiecare verset a fost explicat în tradiția patristică cu referire la harul lui Hristos care, prin botez, dăruiește mântuirea. Astfel, marea este roșie de sângele lui Hristos vărsat pe cruce, iar locul de odihnă este Biserica (Hesychios al Ierusalimului)[15].

Biserica este „locul cel sfânt" (Lev 6,26) unde se actualizează Jertfa lui Hristos, aici ne împărtăşim de Jertfa Lui.

Sf. Ioan Hrisostom o descrie pe Rahab ca fiind icoană a Bisericii, pentru că a păstrat prin intermediul credinței ceea ce poporul lui Dumnezeu a ținut după ce a fost întărit de mulțime de minuni pe care Dumnezeu le-a făcut pentru ei. Pe urmă subliniază cum s-a deosebit de poporul ei prin faptul că imediat ce l-a descoperit pe adevăratul Dumnezeu, nu a mai conceput să se închine altor zei[16].

Biserica suntem noi aşa cum rezultă din Cartea Psalmilor. „De cele mai multe ori prin glasul psalmistului strigă Însuşi Domnul în numele creştinilor, care alcătuiesc Biserica. Dacă Biserica este Hristos împreunat cu cei ce cred în El, atunci întregul trup strigă către Dumnezeu în rugăciuni de cerere, de mulţumire sau de slavă" (Ps 127,4.3; 17,1.59)[17].

În versetul 8 din Isaia 53, substantivul דוֹר (*dor*) desemnează posteritatea / neamul / descendenţii / urmaşii, Jean Calvin susţine că textul este o referire la Biserica Sa (aceasta fiind posteritatea Sa)[18], nouă creaţie, care să-I fie supusă şi credincioasă.

Legat de profeția din Zah 9,9: „Bucură-te foarte, fiica Sionului, veseleşte-te, fiica Ierusalimului, căci iată Împăratul tău vine la tine drept şi biruitor; smerit şi călare pe asin, pe mânzul asinei", Sf. Ioan Gură de Aur afirmă că „prin mânzul asinei este arătată aici Biserica şi poporul cel nou, care era altădată necurat, dar a ajuns

---

[14] Smith, „The Church and Covenantal Theology," 55.

[15] *Septuaginta. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, vol. 1, eds. Cristian Bădiliță et al. (Iași: Polirom, 2004), 229.

[16] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile despre pocăință*, trad. de Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 2006), 139.

[17] Gabriel Popescu, „Psalmii în predica fericitului Augustin," *Studii Teologice* 3-4 (1963): 159.

[18] John Calvin, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*, vol. 4 (Wheaton: Christian Classics Ethereal Library, 1999), 74.

curat după ce a şezut Iisus pe el. Uită-te cum este împlinită întocmai icoana profeţiei! Ucenicii au dezlegat şi asina şi mânzul ei. Prin apostoli au fost chemaţi şi iudeii şi am fost chemaţi şi noi; prin apostoli am fost aduşi alături de Hristos. Şi pentru că fericirea noastră i-a făcut zeloşi pe iudei, de aceea asina vine în urma mânzului ei. În adevăr, după ce va şedea Hristos pe neamuri, vor veni şi ei [iudeii] plini de zel la Hristos"[19].

În Vechiul Testament regăsim sensul comunitar, eclesial al mântuirii. Izbăvitorul va aduna în Sine pe toţi (Is 53; 66,18-19). Sobornicitatea Bisericii reiese din textele care vestesc universalitatea mântuirii (Zah 2,15, Is 2,3: „Multe popoare vor veni şi vor zice: Veniţi să ne suim în muntele Domnului, în casa Dumnezeului lui Iacov, ca El să ne înveţe căile Sale şi să mergem pe cărările Sale" (Is 2,3) şi a harului divin care se va realiza în Biserica creştină (Ioil 3,1-2 „iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul și fiii voștri și fiicele voastre vor prooroci și cei mai tineri ai voștri vor vedea vedenii și bătrânii voștri vise vor visa").

Tema bunului Păstor (Iez 34,12) care va aduna pe Israel cel risipit şi va locui în mijlocul său prefigurează Trupul Bisericii cu Capul Hristos, o comunitate organizată ierarhic. „În alegoria Păstorului celui bun (In 10,1-18) este reluată o concepție a Vechiului Testament conform căreia Iahve călăuzește pe poporul Său asemenea unui păstor... toți cei care vor intra în staulul a cărui ușă este el, adică vor trăi în comuniune cu Hristos se vor mântui"[20].

Cu sens eclesiologie este și alegoria viei (In 15,1-8), care „apare și ea mai întâi în Vechiul Testament. Poporul lui Israel era numit via Domnului, care fusese sădită și îngrijită de Însuși Dumnezeu (Is 5,2-7) sau butucul de viță pe care Dumnezeu l-a mutat din Egipt în Canaan și care s-a întins foarte mult (Ps 79,9-12)... Mântuitorul Hristos dă o nouă semnificație acestei alegorii. În imaginea alegorică a viței și a mlădițelor din Evanghelia de la Ioan accentul cade pe legătura directă care unește la un loc toate părțile unui organism și care dă fiecăruia din ele viața totului... Înrădăcinați în Hristos, credincioșii sunt altoiți în viața Lui. Alegoria viței și a mlădițelor ne înfățișează Biserica ca o realitate teandrică, dumnezeiască și omenească"[21].

Tot referitoare la Biserică este şi tema hierogamiei (Iez 48-48; Os 2,16-18; Ier 2,2; 3,20), „simbolul logodnei sau căsătoriei pentru a ilustra relaţiile dintre Iahve şi poporul Său"[22].

---

[19] Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilii la Matei," în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 23, trad. de Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 1994), 763-4.

[20] Mihoc, „Eclesiologia Noului Testament," 237-8.

[21] Mihoc, „Eclesiologia Noului Testament," 238.

[22] Mihoc, „Eclesiologia Noului Testament," 239.

Treptele de arhiereu, preot şi levit din Legea Veche constituie o pregătire, o prefigurare pentru treptele preoţiei harice, nou-testamentare. Nu există însă identitate de fiinţă între acestea. Preoţia levitică avea un caracter temporar. Preoția Vechiului Testament a fost o ,,preoție voită, poruncită și apărată de Dumnezeu, cu un scop bine definit ca o funcție de slujire în acest timp și ca o preînchipuire a slujirii preoției speciale bisericești"[23]. Biserica este o comunitate cu structură ierarhică. Încă din epoca Sfinţilor Apostoli există o distincţie clară între cei care păstoreau şi cei care erau păstoriţi. Astfel Apostolii hirotonesc diaconi (FAp 6,6), preoţi în cetăţi (FAp 14,23) şi, de asemenea, episcopi: Sf. Apostol Pavel îl hirotoneşte pe Timotei în Efes (1Tim 4,14) şi pe Tit în Creta. Apostolii şi preoţii se adună la Ierusalim pentru a lua hotărâri importante împotriva eresurilor în anii 49-50 (FAp 15,4-5).

Chipuri ale Bisericii în Vechiul Testament sunt: arca lui Noe (Fac 6,13-22; 7-9), muntele cel sfânt (Ieş 19), apoi cortul mărturiei (Ieş 40,17-38; 1Par 15,1-29; 16,1-4), templul lui Solomon – stâlp de bază al iudaismului (2Par 5,2-14; 3Rg 8,4-11) şi casa lui Israel (Ps 117,1-4; Is 2,2-3; Dn 2,44), acestea reliefând coeziunea credinţei. De asemenea, expresiile metaforice: *poporul lui Dumnezeu, casa, cetatea, muntele, Sionul, Ierusalimul, via, corabia* sau *turma* anunţă Biserica creştină. Ne vom opri, în cele ce urmează asupra câtorva dintre acestea.

Desemnarea lui Israel drept preoție împărătească (Ieș 19,6) este o anticipare a aceluiași prerogativ de mai târziu al Bisericii creștine (cf. 1Pt 2,9). Atât Israelul trupesc cât și cel duhovnicesc (Noul Israel sau Biserica) au același mandat, de a-i conduce pe toți oamenii spre mântuire. Nu înseamnă prin aceasta că nu mai este poporul lui Dumnezeu, ci faptul că misiunea lor a fost transferată altora. Prerogativele lui Israel, popor ales, „împărăţie preoţească" şi „neam sfânt" (Ieş 19,5-6) vor trece asupra creştinilor, membrilor Bisericii. „Între Israel, posteritatea după trup a patriarhilor şi Biserică există deopotrivă ruptură şi continuitate. De aceea Noul Testament aplică noului popor al lui Dumezeu numele celui vechi, dar folosindu-se de transpuneri şi contraste. Amândouă sunt *ekklesia,* însă cuvântul desemnează acum misterul Necunoscut de Vechiul Testament"[24].

Biserica este Israelul lui Dumnezeu (Gal 6,16), popor ales (Fac 15,18), dobândit prin sângele lui Hristos (FAp 20,28), mireasa neprihănită (Ef 5,27), nu adulteră (Os 2), viţa rodnică (In 15,1-18) nu sălbatică (Ier 2,21), turma ce-L are în frunte pe Păstorul cel bun (In 10), nu o turmă risipită (Zah 13,7).

Biserica este moştenitoarea făgăduinţelor făcute poporului ales al lui Dumnezeu, Israel, „Voi care odinioară nu eraţi popor, iar acum sunteţi poporul

[23] Ioan Mihălțan, *Preoția Mântuitorului Hristos și preoția bisericească* (Oradea: Ed. Episcopiei, 1993), 107.

[24] Xavier Leon Dufour et al., *Vocabular de Teologie biblică,* trad. de Francisca Băltăceanu et al. (Bucureşti: Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 2001), 63.

lui Dumnezeu; voi care odinioară n-aveaţi parte de milă, iar acum sunteţi miluiţi" (1Pt 2,10), „Biserica preia demnitatea de popor ales, constituit de Dumnezeu. Cu toate acestea, Biserica este mai mult decât un popor în sens social, fiind alcătuită din toate popoarele, invitate la comuniune în Dumnezeu, prin Hristos"[25].

Alegerea Israelului poate fi văzută ca o funcţie pe care Dumnezeu i-o încredinţează, de profet în mijlocul naţiunilor. Acest „particularism al alegerii" constituie mijlocul prin care Dumnezeu îndeplineşte planul Său adresat universalităţii, plan care se va concretiza în Noul Testament când Biserica, noul popor al lui Dumnezeu va fi trimisă spre mărturie neamurilor. În ambele cazuri se vădeşte prezenţa lui Dumnezeu acţionând în lume, care nu este altceva decât misiunea lui Dumnezeu însuşi de a aduce lumea la cunoştinţa adevărului[26].

Separaţia dintre evrei şi celelalte popoare a fost depăşită în Biserică. „Iudeo-creştinii fac parte din poporul lui Dumnezeu, doar datorită harului; neevreii au fost altoiţi în poporul lui Dumnezeu prin har, iar iudeii ostili Evangheliei pot fi altoiţi oricând în Israelul lui Dumnezeu, dacă nu persistă în respingerea harului. În aceste condiţii înţelegem că în gândirea Apostolului Pavel nu a existat niciodată ideea înlocuirii Israelului etnic de către Biserică. De fapt Biserica este numele dat poporului lui Dumnezeu din era prezentă a istoriei mântuirii, după cum Israel a fost numele dat acestui popor în vechea eră"[27] (Rom 11,1-32).

Biserica este poporul lui Dumnezeu, poporul credincioșilor (*genus fidelium*) și toți credincioșii sau membrii Bisericii aparțin acestui popor care este „preoţie sfântă… seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt, popor agonisit lui Dumnezeu" (1Pt 2,5; 9). Principiul etnic după care a fost ales poporul lui Israel este înlocuit acum cu principiul apartenenţei la Biserică[28], în care este depăşit orice obstacol, principiu sau barieră, deoarece „nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască, pentru că voi toţi una sunteți în Hristos (Gal 3,28). Israelul, poporul pe care l-a ales Dumnezeu, nu este altceva decât o umbra noului Israel[29], în care sunt contopite prezentul şi viitorul. „Înaintea lui Hristos Împăratul, singurul Păstor, Învăţător şi Prooroc, toţi

---

[25] Alexandru Buzalic, *Ekklesia. Din problematica eclesilogiei contemporane* (Blaj: Buna Vestire, 2005), 166.

[26] Johannes Blauw, *The Missionary Nature of the Church* (Londra: Lutterworth Press, 1962), 46-8.

[27] Ciprian-Flavius Terinte, *Viaţa Bisericii conform metaforelor pauline* (Societatea Biblică din România, 2010), 216-7.

[28] Nikolai Afanasiev, *Biserica Duhului Sfânt*, vol 1, trad. de Elena Derevici (Cluj-Napoca: Patmos, 2008), 31 şi Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. de Vasile Manea (Cluj-Napoca: Patmos, 2002), 256-9.

[29] Afanasiev, *Biserica Duhului Sfânt*, 38.

membrii Bisericii sunt membri ai Poporului lui Dumnezeu, ai turmei lui Dumnezeu. Toţi sunt... unşi şi, deci sfinţiţi pentru preoţia împărătească, profetică a lui Hristos şi a Bisericii sale. Tot poporul (*laos*) lui Dumenzeu este împreună-slujitor al Euharistiei, răspunzând Episcopului la finalul epiclezei: *Amin!* Acest *Amin* are o însemnătate eclesiologică globală şi *extra-liturgică*. El exprimă funcţia proprie poporului, care este aceea de a spune în Duhul Sfânt *da*, adică de a primi, prin darul discernământului şi al judecăţii, învăţătura, doctrina, propovăduirea credinţei şi de a accepta, în libertatea creatoare a fiilor lui Dumnezeu, exercitatea puterii pastorale, a autorităţii şi a învăţăturii"[30].

Biserica, „noul Israel, noul popor ales, este rodul credinței, după cum afirmă Sf. Evanghelist Ioan: „și celor câți l-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat puterea ca să se facă fiii lui Dumnezeu" (In 1,13) În cadrul noului Israel nu se mai face o distincție etnică, ci doar o separație credincioși – necredincioși"[31].

În Vechiul Testament există multe referiri la Împărăție, deși expresia Împărăția lui Dumnezeu apare o singură dată în Sol 10,10. În Avd 21 se spune: „Împărăția a Domnului va fi", o împărăţie spirituală care cuprinde atât împărăţia prezentă realizată pe pământ (Biserica văzută) în care sunt chemaţi toţi să intre, cât şi împărăţia eshatologică deplină a lui Hristos. Biserica este forma Împărăţiei lui Dumnezeu dintre Înălţare şi Parusie, arvuna, realizarea anticipată, sacramentală a Împărăţiei, căci Împărăţia lui Dumnezeu începe în Biserică, existând o relaţie de continuitate între acestea. În Biserică avem aici şi acum Împărăţia lui Dumnezeu. „Biserica este eshatologia inaugurată"[32].

Sf. Ioan Gură de Aur menţionează că în Vechiul Testament, profeţii „pentru că nu vedeau pe Dumnezeu, Care-i netrupesc, vedeau casa Lui, şi văzându-I casa, îşi imaginau că-L au în faţă chiar pe Dumnezeu"[33]. Prezenţa lui Dumnezeu nu era sesizabilă pentru ochii trupului, dar putea fi constatată prin ochii credinţei. Acest adevăr poate fi observat din continuarea expunerii Sfântului Ioan care afirmă clar că Biserica este „casă a lui Dumnezeu", diferită de orice alt loc, sau locaş[34]. În cateheza apostolică Biserica este definită, între altele, ca *Zidire a lui Dumnezeu* (1Cor 3,9); o „zidire" alcătuită din totalitatea celor credincioşi ca „pietre vii" (1Pt 2,5) ale aceleiaşi structuri sacramentale. Prin faptul că Şi-a asumat firea

[30] Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, 258.

[31] Ioan Chirilă, „Noțiunea «popor ales» – apariția și dezvoltarea ei în cadrul referatului scripturistic," *Studia TO* 1-2 (1995): 216.

[32] George Florovski, „Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église," în *La Sainte eglise Universèlle. Confrontation oecumenique* (Neuchâtel, 1948), 31.

[33] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre schimbarea numelor*, trad. de Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 2006), 59-60.

[34] Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilii la Matei," 833-4.

omenească în integralitatea ei, Hristos Însuşi intră în alcătuirea acestei „zidiri”. El intră însă ca „piatra cea din capul unghiului” (cf. Ps 117,22; Is 28,16) sau „piatra de boltă” ce susţine întregul edificiu. Şi mai limpede spus, El intră ca piatră de boltă inseparabilă de comunitatea umană a Bisericii şi, în acelaşi timp, făcându-i transparent şi totodată deschizându-i Bisericii cerul infinităţii dumnezeieşti[35].

Este foarte sugestivă comparaţia Sfântului Ioan Gură de Aur, care asemăna Biserica cu arca lui Noe, precizând însă că locaşul lui Dumnezeu e mult mai important decât această corabie a izbăvirii, „Biserica e mai mare decât corabia lui Noe. Corabia lui Noe a primit în ea animale şi a păstrat în ea tot animale; Biserica însă primeşte animale şi le schimbă. Iată ce vreau să spun! A intrat în corabie uliu, a ieşit uliu; a intrat lup, a ieşit lup. În biserică însă intră uliu şi iese porumbiţă; intră lup, şi iese oaie; intră şarpe, şi iese miel. Nu se schimbă firea, ci este alungat păcatul”[36].

După cum corabia lui Noe „mântuia în mijlocul mării pe cei ce erau înlăuntru, tot aşa şi Biserica mântuieşte pe toţi cei rătăciţi. Dar corabia numai i-a mântuit, pe când Biserica face cu mult mai mult. Iată ce vreau să spun: corabia a luat necuvântătoare şi a mântuit necuvântătoare; Biserica a luat oameni necuvântători, şi nu numai că i-a mântuit, ci i-a şi schimbat; corabia a luat un corb şi a dat drumul tot unui corb; corb ia şi Biserica, dar îi drumul porumbiţă; ia lup, şi-i dă drumul oaie”[37].

Spre deosebire de arca lui Noe, Biserica „nu alungă iureşul apelor şi al valurilor, ci alungă necontenitele întărâtări ale patimilor celor păcătoase, stinge invidia, potoleşte îngâmfarea”[38]. Ca lucrător al cărăbiei, Noe este tip al Mântuitorului Hristos[39], Cel ce „a construit Biserica, arătată ca în chipul acelei vestite corăbii, în care cei care intră, scapă de nimicirea ce amenință lumea”[40].

Cortul Sfânt a adunat în interiorul și în jurul său întreaga viață spirituală a poporului evreu în călătoria prin deșert, cât și în Canaan, până la zidirea Templului[41].

---

[35] Ioan Bizău, *Experienţa liturgică a prezenţei lui Dumnezeu în viaţa lumii* (Cluj-Napoca: Eikon, 2012), 187.

[36] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile despre pocăinţă*, 156. „După o tradiție ortodoxă, Noe a fost primul care a folosit toaca: bătând în lemn, a adunat animalele în corabie, așa cum creația întreagă este adunată în Biserică”. Alexandru Mihăilă, *(Ne)lămuriri din Vechiul Testament*, vol. 1 (București: Nemira, 2011), 540.

[37] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la săracul Lazăr,* trad. de Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 2005), 140.

[38] Sf. Ioan Gură de Aur, „Cuvântare de laudă la Sfântul Mucenic Lucian,” în *Predici la sărbători împărăteşti. Cuvântări de laudă la sfinți,* trad. de Dumitru Fecioru (București: Basilica, ²2015), 311-2.

[39] Justinian Cârstoiu, „Arca lui Noe, prefigurare a Bisericii,” *O* 3 (2007): 69.

[40] Sf. Chiril al Alexandriei, „Glafire,” în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 39, trad. de Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1992), 40.

[41] Viviane Prager, ed., *Dicţionar enciclopedic de iudaism* (București, 2000), 694-5.

Cortul Sfânt trebuia să asigure primirea binecuvântării și a prezenţei lui Dumnezeu în el[42]. Cortul adunării este primul lăcaș de cult închinat lui Dumnezeu în care nu se practica cultul sacrificial.

Cortul reprezenta un loc al intimităţii omului (Moise) cu Dumnezeu. „Iar după ce a intrat Moise în cort se pogora un stâlp de nor și se oprea la intrarea Cortului și Domnul grăia cu Moise, faţă către faţă, cum ar grăi cineva cu prietenul său… înainte zicând Domnul: Acolo mă voi pogorî Eu Însumi la fiii lui Israel și se va sfinţi locul acesta de Slava Mea. Voi sfinți Cortul Adunării și Jertfelnicul" (Ieș 29,43-44). Cortul din pustie era numit ,,cortul adunării", adică cortul în care Dumnezeu întâlnește omul, iar „jertfelnicul e chipul Bisericii"[43].

Cortul întâlnirii reprezenta centrul închinării cultice din pustie (Ieș 30,1; 7-8) în care prezența lui Dumnezeu a „locuit cu poporul Său". Aceasta s-a întâmplat ca împlinire a Ieș 25,8: „Să-Mi facă un locaș sfânt, și Eu voi locui în mijlocul lor". Această instrucțiune din Vechiul Testament și-a găsit împlinirea finală, nu într-un sanctuar construit de oameni pentru Dumnezeu, ci într-un sanctuar – o cetate/un oraș – construit de Dumnezeu pentru oameni „Iată cortul lui Dumnezeu cu oamenii! El va locui cu ei și ei vor fi poporul Lui și Dumnezeu Însuși va fi cu ei" (Apoc 21,3). „Cortul Vechiului Testament a fost doar o prefigurare a locuirii lui Dumnezeu cu oamenii, care va începe în viaţa viitoare, veşnică şi fericită, şi va fi un izvor de binecuvântare pentru toţi cei ce s-au izbăvit de necazurile vieţii pământeşti. Biserica estre chipul actual al adevăratului cort"[44].

După ce s-a terminat de lucrat cortul sfânt, Dumnezeu a instituit pe preoţi, zicând: „Şi tu adu la tine pe Aaron, fratele tău şi pe fraţii lui Israil, ca să-mi fie mie preoţi: pe Aaron şi pe fiii lui Aaron: Nadab, Abiud, Eleazar şi Itamar" (Ieş 28,1). Arhiereul aducea jertfe la cortul întâlnirii pentru păcatele sale şi ale poporului (Lev 8,1-2; 9,1-24). „Cortul de sus e Cuvântul dumnezeiesc, sau Dumnezeu neîntrupat, iar cortul cel de jos, sau Biserica, poate fi numită și ea Hristos sau Dumnezeu-Cuvântul cel întrupat și prelungit în trupul Său tainic"[45]. Așadar, ,,Cortul Sfânt a fost prin excelenţă casa Domnului, prototip al templului şi prefigurare a Bisericii creştine, dar şi un factor de coeziune al comunităţii iudaice şi de păstrare a monoteismului"[46].

---

[42] Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament* (București: EIBMBOR, 1995), 106.

[43] Sf. Chiril al Alexandriei, „Glafire," 377.

[44] Averchie Taușev, *Apocalipsa Sfântului Ioan: un comentariu ortodox*, trad. de Felix Trușcă, (București: Sophia / Alexandria: Cartea Ortodoxă, 2005), 258.

[45] Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre viaţa lui Moise," 80, nota 58.

[46] Adrian-Ioan Platon, *Temple în Canaan și Templul Sfânt în iudaism* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2020), 101.

Cortul Sfânt construit în pustietate este chip sau tip al Bisericii însă într-o formă mai întunecoasă[47]. ,,Cortul s-a făcut după modelul Bisericii ce i s-a arătat lui Moise în munte. Iar Biserica arătată în munte era Însuși Hristos Care avea să cuprindă în Sine toată creația, pe care atunci o avea în Sine în rațiunile tuturor celor create (a celor conștiente). Căci Logosul dumnezeiesc are în Sine rațiunile tuturor”[48]. Așadar, „cortul simbolizează prezența cerului pe pământ, ocrotirea divină. Ulterior locul cortului a fost luat de către Templu, cu aproape aceleași semnificații. O perdea ascunde Sfânta Sfintelor de privirile poporului; perdeaua ascunde, dar e și o invitație, indicând o prezență; ea cheamă la descoperirea tainei pe care o învăluie”[49].

Templul Vechiului Testament este o prefigurare improprie a sanctuarului desăvârșit, ,,nefăcut de mână omenească”, care este Biserica, ce reprezintă templul Duhului Sfânt, Trup al lui Hristos, loc al întâlnirii totale dintre oameni și Dumnezeu, ,,sacrament al prezenței Preasfintei Treimi în istoria lumii”[50].

Valoarea Templului lui Dumnezeu (Is 28,16) este dată de Cel care îl locuiește, căci exista conștiința prezenței lui Dumnezeu în Templu Său din Ierusalim (Is 6,1: „Am văzut pe Domnul stând pe un scaun înalt şi măreţ şi poalele hainelor Lui umpleau templul”). Templul este locul Slavei lui Dumnezeu reprezentat de norul de ceață care a coborât peste cortul și templul adunării după ceremonialul de sfințire (Ieş 40,34-38; 3Rg 8,10-11; 2Par 7,1-3)[51]. Tema prezenţei lui Dumnezeu şi a slavei lui în nor, stâlpul de foc (Ieş 13,21) chivot (Ieş 25,10) şi templu (3Rg 6) este o prefigurare a prezenţei şi lucrării divine permanente în Biserică. După sfințirea Templului „o întrebare neliniștitoare plutește: „și cât de înaltă este casa aceasta, oricine va trece pe lângă ea va rămâne uimit și va zice: Pentru ce a făcut Domnul așa țării și casei acestora?” (2Par 7,2). Poate pentru că nu s-au văzut deschiderile acestui spațiu sacru spre absolutul revelat în trupul – Biserică – al Mântuitorului, al Fiului lui Dumnezeu întrupat pentru ca fiecare în parte să fie Biserică[52].

Noul Templu al lui Dumnezeu – *adunarea* celor credincioşi întemeiată pe Iisus Hristos. Biserica întemeiată la Cincizecime este plinirea vechiului Templu. Este templul „nefăcut de mâini omeneşti”. Templul locul central al relaţionării dintre

---

[47] Sf. Chiril al Alexandriei, „*Închinarea și slujirea în Duh și adevăr*,” în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 38, trad. de Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1991), 286.

[48] Sf. Chiril al Alexandriei, „*Închinarea și slujirea în Duh și adevăr*,” 290, nota 307.

[49] Ioan S. Uscă, *Ieșirea*, în *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți* 2 (București: Christiana, 2002), 132.

[50] Bizău, *Experiența liturgică*, 177.

[51] William Dyrness, *Teme ale teologiei Vechiului Testament*, trad. de Ruben Ologeanu (Cluj-Napoca: Logos, 2010), 43.

[52] Chirilă, „Tipuri vetero-testamentare prefigurative pentru eclesiologia paulină,” 26.

Dumnezeu şi oameni. Ceea ce Templul trebuia să devină s-a împlinit în Biserică: un loc de rugăciune şi credinţă, fără jertfe de animale, un nou Templu.

Sf. Pavel folosește o metaforă pentru a le atrage atenția corintenilor să păstreze unitatea Bisericii 1Cor 3,16-17: „Nu ştiţi oare că voi sunteţi templul lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte'ntru voi? De va strica cineva templul lui Dumnezeu, îl va strica pe el Dumnezeu, pentru că sfânt este templul lui Dumnezeu, care sunteţi voi". Distrugerea Templului lui Dumnezeu ar putea avea loc, fie prin fărâmițarea (divizarea) Bisericii, fie prin încercarea unor slujitori de a schimba temelia Templului, Care este Hristos (1Cor 3,11). Templul este Biserica lui Hristos, care constă în unirea (unitatea) credincioșilor cu Hristos, care este Capul și totodată piatra unghiulară și temelia.

Profetul Iezechiel descrie minuţios cetatea viitoare reconstruită în jurul templului (Iez 40-46) construit pe muntele cel înalt ce simbolizează ,,Biserica Dumnezeului celui viu" (1Tim 3,15). Măsurarea Templului din Iez 40,5 (pe care o regăsim și la Zah 2,5) are un sens adânc. Semnifică interesul lui Dumnezeu pentru un alt templu, care este Biserica Sa ce apare cu adevărat în Noul Testament, ca Templu al lui Dumnezeu[53].

Biserica creștină devine un templu mare pentru locuința lui Dumnezeu, care se află acum în mijlocul poporului său[54]. În Templu au existat sacrificii, în Biserică, Hristos este jertfa noastră, care se dăruiește tuturor în cadrul fiecărei Sfinte Liturghii[55]. Ca să fim moștenitori ai Ierusalimului ceresc trebuie să oferim trupurile noastre ca jertfe vii, nu sacrificate, ci după îndemnul Sfântului Apostol Pavel: ,,vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească, și să nu vă potriviți cu acest veac, ci să vă schimbați prin înnoirea minții, ca să deosebiți care este voia lui Dumnezeu, ce este bun și plăcut și desăvârșit" (Rom 12,1).

În timp ce regele ,,Cyrus dând odinioară bani, a poruncit să se rezidească Templul din Ierusalim, Emanuil a întemeiat Biserica cea sfântă și cetatea cea vestită, dărâmând cu totul ca pe un Babilon idolatria îngâmfată și înjurătoare de Dumnezeu"[56]. Domnul Iisus Hristos a zidit Biserica Sa, ,,care este noul Ierusalim, adevăratul templu al lui Dumnezeu, locul de întâlnire al lui Dumnezeu cu toți

---

[53] Evsevios Vittis, *Tâlcuiri la Apocalipsă*, vol. 2, trad. de Ovidiu Lăzărescu (Galați: Egumenița, 2011), 239.

[54] *The Pulpit Commentary: Ezekiel*, vol. II, eds. H.D.M. Spence și Joseph S. Exell (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2004), 347.

[55] *The Pulpit Commentary: Ezekiel*, 347.

[56] Sf. Chiril al Alexandriei, „Glafire," 59.

oamenii care credeau în El, cu toți care am fost reuniți în Hristos”[57]. „Odraslă, Care va zidi templu Domnului” din prorocia lui Zaharia (Zah 6,12-14) poate fi interpretată ca Biserica, mireasa lui Hristos (2Cor 11,2; Ef 5,32), instituită de Fiul Omului pentru a continua opera de sfinţire şi de mântuire a oamenilor până la sfârşitul veacurilor.

Templul lui Solomon era clădit din pietre materiale, dar acesta era numai chipul celui din pietre vii ale credincioşilor (1Pt 2,5). Zaharia atribuie lui Mesia metafora „pietrii de temelie” – „piatra din capul unghiului”. Menționarea „pietrei de temelie” în capitolul 10 evocă piatra principală din vârf din Zah 4,7, ca fiind „piatra esențială”, cea din capul unghiului. Sf. Ap. Pavel îl descrie pe Iisus Hristos ca piatra de temelie în construcție, care este Biserica (Ef 2,20; 1Pt 2,6-7 face o descriere similară).

În Is 2,1-4: „Se va întâmpla în scurgerea vremurilor că muntele Casei Domnului va fi întemeiat ca cel mai înalt munte; se va înălţa deasupra dealurilor, şi toate neamurile se vor îngrămădi spre el. Popoarele se vor duce cu grămada la el şi vor zice: „Veniţi să ne suim la muntele Domnului, la Casa Dumnezeului lui Iacov, ca să ne înveţe căile Lui, şi să umblăm pe cărările Lui” (a se vedea și Mih 4,1-5), Muntele este templul lui Dumnezeu care este mai presus de muntele Moria. Și totuși nu trebuie înțeles în sensul literal ca fiind un templu material, ci mistic, ca Biserica lui Dumnezeu[58]. „Muntele casei Domnului este Sionul, pe care se găsește înălțat templul din Ierusalim. El este așezat deasupra tuturor înălțimilor, în viziunea lui Isaia trezind imaginea unei dominări incontestabile”[59].

În textul din Is 56,7: „Pe aceştia (străini) îi voi aduce în muntele cel sfânt al Meu şi îi voi bucura în locaşul Meu de rugăciune”, făgăduinţa pe care Cel Veşnic o face atat poporului ales cat şi celorlalte popoare este intărităde imaginea muntelui pe care se vor aduce rugăciunile, arderile de tot şi jertfele pe altarul Domnului[60] are în vedere Biserica. Sf. Ambrozie al Milanului comentează: Tatăl a chemat neamurile la Biserică[61]. Pentru Cassiodor (*Expunere la Romani* 3) profetul vorbește aici despre

---

[57] Pedro Tena, ,,Eglise” în *Dictionnaire de spiritualité: ascêtique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 4, eds. Marcel Viller et al. (Paris: Beauchesne, 1932), 241.

[58] Robert Jamieson Fausset, *Commentary critical and explanatory on the whole Bible*, în http://www.biblestudytools.com/commentaries/jamieson-fausset-brown/ (accesat în 13 mai 2021).

[59] Mircea Basarab, „Împărăţia mesianică a păcii (Isaia 2,2-4),” *Glasul Bisericii* 9-10 (1970): 916.

[60] Mihail Nagy, *Retorica discursului profetic isaianic* (Alba Iulia: Reîntregirea, 2017), 261.

[61] Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre Duhul Sfânt*, trad. de Vasile Răducă (București: Anastasia, 1997), 131.

vocația universală a Bisericii.Toți, indiferent de neam, sunt chemați să se mântuiască prin Biserica lui Iisus Hristos[62].

În concluzie, având în vedere aceste simboluri profetice și expresii metaforice cu valoare eclesiologică, conștienți de solidaritatea dintre Taina lui Hristos și Taina Bisericii, se poate afirma: în comparație cu Biserica Vechiului Testament, care are drept bază credința într-un singur Dumnezeu și devotamentul față de lege și poruncile ei, Biserica Noului Testament își are credința într-un singur Dumnezeu, întreit, în Iisus Hristos și în devotamentul față de El, în recunoașterea și mărturisirea lui Iisus ca Fiu al Lui Dumnezeu, nu numai în sensul obișnuit al iudeilor, cărora le-a fost prevestit Mesia, ci într-un sens mai înalt: ca Fiu al lui Dumnezeu, unul născut, care a fost înaintea veacurilor și care, în timpul din urmă, s-a arătat în trup pentru mântuirea oamenilor[63].

*

Pe Părintele Profesor Ioan Chirilă, actualmente specialistul cel mai avizat în Teologia Vechiului Testament din Biserica Ortodoxă Română, l-am avut aproape pe tot parcursul formării mele teologice: profesor și director în ultimul an de seminar (impresionând prin vastele cunoștințe și înalta ținută academică a prelegerilor), profesor la studiile de licență (foarte apropiat de studenți), membru în comisiile de susținere a examenelor și referatelor la studiile doctorale, precum și în comisia de susținere în catedră și publică a tezei de doctorat (ca președinte) și mentor la studiile postdoctorale. De asemenea, am avut privilegiul să colaborez cu sfinția sa (care a îndeplinit cu mare competență funcțiile de cancelar, decan și apoi președinte al Senatului Universității „Babeș-Bolyai” – mult apreciat de profesorii de Teologie din țară și străinătate ortodocși sau de alte confesiuni, de mediul academic clujean și de ierarhii Bisericii noastre) ca angajat al facultății.

La ceas aniversar, numărându-mă printre cei care îl apreciază ca profesor, om duhovnicesc, slujitor, orator, eseist, poet, îi dorim multă sănătate, putere de muncă, împliniri alături de frumoasa familie, mult ajutor de la Dumnezeu în lucrarea pe care cu vrednicie o împlinește.

---

[62] *Septuaginta. Isaia, Ieremia, Baruh, Plângeri, Epistola lui Ieremia*, vol. 6/1, eds. Cristian Bădiliță et al. (Iași: Colegiul Noua Europă/ Polirom, 2011), 265.

[63] Hristov, ,,Noțiunea de Biserică”, 77.

Trezvia – împlinire a făgăduințelor și actualizare a învierii sau despre eroismul cuvântului împărtășit

Ioan-Tănase Chiș
preot lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Introducere

În cheie antropologică, sfințenia poate fi considerată marcă a unui „umanism integral"[1], restituit Iubirii care l-a creat și, deci, sensurilor lui prime. Afirmația aceasta surprinde, în egală măsură, un crez și o năzuință, situate antagonic și, aparent, ireconciliabil, cu versiunea exclusivă a umanismului mundan, cotidian. De fapt, amândouă versiunile conțin o promisiune care se cere a fi împlinită, tocmai prin împlinirea de sine a umanului. În registrul sfințeniei aceasta se concretizează prin mântuire, ca înviere personală; în versiune exclusiv umană, promisiunea își revendică prezentul prin cultul autosuficienței sau al dezvoltării personale. Mai spunem și că a doua naște idoli iar prima rodește sfinți. Obligați fiind de necesitatea concretului, încercăm să surprindem în creion un fapt de viață, alegând ca punct focal al demersului nostru un exponent al sfințeniei, în persoana părintelui Arsenie Papacioc.

Vom insista pe una dintre trăsăturile care îl particularizează și care i-au conferit renumele de „Duhovnic al trezviei și al iubirii"[2], aceasta acționând, în memoria colectivă, ca o rază de lumină ce proiectează pe cerul sufletelor noastre un chip concret de sfințenie și, implicit, o manieră de împlinire a umanului validată superlativ. Trăsătura duhovnicească aflată atenția noastră și-o asuma și o mărturisea, fiindu-i matcă sufletească și bornă de referință ce îl plasează pe linia spiritualității sinaite: „Eu înclinam mai mult către o trezvie. … Pentru că nu nevoința în sine este ceea ce vrea Dumnezeu de la noi, ci inima înfrântă și smerită și atenția de fiecare clipă, adică prezența continuă a lui Dumnezeu în viața noastră"[3]; „Nu apăs pe nevoință, apăs mai

---

[1] Jacques Maritain, *Umanism integral. Probleme temporale și spirituale ale unei noi creștinătăți* (Oradea: Ratio et Revelatio, 2019).

[2] Serafim Joantă, „Părintele Arsenie – duhovnicul trezviei și al iubirii," în *Am înțeles rostul meu… Părintele Arsenie Papacioc în dosarele securității*, A. Tudor, M. Conovici, I. Conovici (eds.) (București: Humanitas, 2014), 7.

[3] Arsenie Papacioc, *Cuvânt despre bucuria duhovnicească. Convorbiri* (Cluj-Napoca:

mult pe o stare de prezență, de trezvie continuă”[4]. La fel, „lupta noastră este a ne controla pe noi înșine, în fiecare zi, dacă suntem demni de rugăciune și dacă suntem demni de ajutorul lui Dumnezeu, Care nu întârzie, dacă ne-am limpezit cu totul inima. Asta este lupta pe care trebuie să o dăm”[5]. Limpezirea inimii poate fi asociată unei renașteri interioare, absolut indispensabile pe tărâm duhovnicesc, acesta fiind siajul în care se configurează structura de rezistență a sfințeniei. Aceleași opinii le împărtășește, filtrate prin viață și duh, Sfântul Sofronie Saharov, canonizat de către Patriarhia Ecumenică în anul 2019: „Manifestările exterioare ale nevoinței, precum ținerea posturilor, nu sunt de ajuns. Trebuie să renaștem din chiar străfundurile noastre”[6].

Realități ireconciliabile sau căi valide spre un țel comun?

Dacă ne gândim la anii pe care părintele Arsenie i-a petrecut în închisoare și la tratamentele de exterminare la care a fost supus, vom înțelege că preferința sa pentru trezvie nu mută la periferia disciplinei duhovnicești asceza ci, el vorbește ca unul care a avut parte de asceză și încă de una foarte aspră. „Temnița în sine e o mare nevoință”[7], spunea părintele Arsenie la un moment dat. Cel mai important, în acele condiții de foame, frig și tortură, era să îți păstrezi mintea limpede și atenția sufletului la sine însuși, trează. Miza era categorică: viața sau moartea, iar aceasta se reduce, pentru cei treji, la o rezolvare unilaterală: jertfa supremă, în nădejdea bucuriilor nepieritoare. Consider că acesta este contextul în care părintele a exersat, până la capăt, trezvia ca unica șansă de salvare în condiții impuse de asceză maximă.

Nu trebuie să deducem din această expunere că asceza și trezvia constituie două categorii antagonice și exclusive, ci ele reprezintă două modalități, două nuanțe ale aceluiași demers, iar scopul este unul singur: sfințirea noastră: „Moartea și învierea împreună cu Hristos sunt realități ce se adâncesc și prelungesc pe toată lungimea «arenei» în care alergăm spre cununa cea nepieritoare a comuniunii veșnice cu Hristos”[8]. Părintele Arsenie spune ferm că „Învierea este un eveniment

---

Eikon, ²2003), 162-13.

[4] Papacioc, *Cuvânt despre bucuria duhovnicească*, 40.

[5] *Ne vorbește părintele Arsenie Papacioc*, vol. 3, ed. Ioanichie Bălan (Vânători: Mănăstirea Sihăstria, 2004), 86.

[6] Arhimandritul Sofronie, *Din viață și din Duh* (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2014), 33.

[7] *Ne vorbește Părintele Arsenie*, vol. 2, ed. Ioanichie Bălan (Vânători: Mănăstirea Sihăstria, 2004), 97.

[8] Nicolae Mladin, *Hristos – viața noastră. Asceza și mistica paulină* (Sibiu: Deisis, 2012), 164.

colosal”[9]. Prin tot ceea ce întreprindem pe tărâm duhovnicesc, noi ne pregătim ca să fim eligibili pentru lucrarea lui Hristos prin Înviere. De aceea, fără a dizolva importanța ascezei, părintele miza pe acea trezvie care include o paletă complexă de virtuți: „Părerea de rău și smerenia sunt nemăsurat mai mari decât isprăvile elanului nevoințelor. Cum spunea prea frumos Apostolul Pavel*:* «Când sunt slab, atunci sunt tare» (2Cor 12,10), recunoscând prin aceasta că harul lucrează mai mult în cei smeriți, că smerenia în neputință este mai sigură, mai lucrătoare”[10].

Departe de noi gândul că cele două, asceza și trezvia, sunt ireconciliabile; ele nu se situează, nicidecum, pe poziții divergente. Precizările de mai jos se cuvine să fie făcute pentru un plus de limpezime: „Nu sunt mijloace magice de mântuire; sunt valabile numai întrucât ne ajută, ca mijloace accesorii, în lupta de transformare lăuntrică. Spiritul primează: celelalte toate sunt în slujba lui. În acest sens asceza trupească e necesară. A o înlătura cu totul este antipaulinic”[11]. Care este reglajul fin dintre acestea două, cum s-ar putea el traduce într-o notă practică? Iată un răspuns din partea Sfântului Isaac Sirul: „Ostenelile trupești fără curăția minții sunt ca un pântece sterp și ca niște țâțe uscate. Căci nu se pot apropia de cunoașterea lui Dumnezeu. Ele obosesc trupul, dar nu se îngrijesc să dezrădăcineze patimile din minte”[12]. În același duh, găsim și alte referințe: „Nevoința trupească nu strunește numai «omul cel din afară», păzindu-l numai de «păcatul cu fapta», ... ci-l curățește și pe omul lăuntric și-l întărește în lupta împotriva gândurilor”[13]. Sigur că cel mai grăitor exemplu de complementaritate între trezvie și asceză ne este dat de cei doi mari duhovnici, părintele Arsenie Papacioc și părintele Ilie Cleopa. Știm că se aflau pe poziții aparent divergente, primul înclinând spre trezvie, iar cel de al doilea spre asceză, dar, cu toate acestea, amândoi erau ancorați în aceleași ape duhovnicești: „Respectul reciproc dintre părintele Cleopa și părintele Arsenie Papacioc s-a păstrat și s-a adâncit în timp, după cum o mărturiseau ei înșiși, dar firile deosebite și atitudinile diferite față de trăirea credinței și monahism i-au despărțit”[14]. Nicholas Stebbing observă că „în timp ce părintele Cleopa insista asupra nevoinței practice și a respectării minuțioase a regulilor, părintele Arsenie punea accentul pe trezvie (starea de «atenție» sau de «prezență permanentă» despre care vorbea mereu),

---

[9] Benedict Stancu, *Iată duhovnicul: Părintele Arsenie Papacioc* (București: Sophia, 2010), 113.

[10] *Ne vorbește părintele Arsenie Papacioc*, vol. 1, ed. Ioanichie Bălan (Vânători: Mănăstirea Sihăstria, 2004), 55.

[11] Mladin, *Hristos – viața noastră*, 180.

[12] Sf. Isaac Sirul, *Filocalia*, vol. 10, trad. de Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2008), 251.

[13] Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale* (București: Sophia, 2001), 459.

[14] *Am înțeles rostul meu*, 19.

libertate și bucurie”[15]. Chiar părintele Arsenie remarca un aspect important, respectiv că părintele Cleopa cunoștea foarte bine importanța trezviei: „În urma acestor lucruri a apucat părintele Cleopa să-mi vorbească mie despre trezvie, de am rămas nespus de folosit. Importanța trezviei. Da!”[16]. Poate că raportul dintre cele două este sintetizat cel mai bine de Isihie Sinaitul: „Nu-ți închina toată atenția ta trupului, ci hotărăște-i lui nevoință după putere. Și toată mintea ta întoarce-o spre cele din lăuntru. Căci «nevoința trupească la puțin folosește, iar evlavia spre toate e de folos (1Tim 4,8)». ... Teme-te de Dumnezeu și păzește poruncile Lui și cu mintea, și cu simțirea. Căci, dacă te silești să le păzești cu mintea, puțină trebuință vei avea de osteneli trupești ca să le păzești”[17].

Remarcăm o anumită ierarhie între cele două discipline, în sensul în care ele răspund capacităților duhovnicești ale fiecăruia, în parte, dar și unor etape în parcursul duhovnicesc al omului. Este sugestivă comparația aceluiași Filotei Sinaitul între cele două și etapele cunoașterii lui Dumnezeu prin revelație, una fiind perioada făgăduințelor, iar cealaltă, a împlinirii, pe modelul Scripturii, în care «legea ne-a fost dată călăuză spre Hristos» (Gal 3,24). Iată ce ne spune el: „Este cu neputință ca fără paza minții și curăția inimii, care este și se numește trezvia, să ajungă sufletul la o stare duhovnicească și plăcută lui Dumnezeu. ... Toate păcatele bat mai întâi numai prin gânduri la ușa minții, ... dar pe toate le taie virtutea cugetătoare a trezviei, nelăsându-le să intre în omul nostru lăuntric. ... Vechiul Testament este chipul nevoinței trupești, exterioare și sensibile, iar Sfânta Evanghelie, care este Noul Testament, este chipul atenției, adică al curăției inimii. ... Curăția inimii ... și păzirea minții taie toate patimile și toate relele, dezrădăcinându-le din inimă. ... Dacă vrei să nu fii numai la arătare monah bun, ... îngrijește cu toată puterea de virtutea atenției, care este paza și observarea minții, o dulceață desăvârșită a inimii, o liniște fără năluciri, o stare fericită a sufletului, lucru care nu se află în mulți”[18].

Trezvia acționează atât în sens corectiv – dezrădăcinând răul din inimă –, cât și în sens preventiv, anihilând orice pârghie prin care răutatea ar putea contamina solul inimii. Această calitate o face nu doar necesară, ci și indispensabilă inițiativei duhovnicești: „Se cuvine ca omul să ia asupra sa o lucrare lăuntrică. Dacă într-adevăr stăruie în lucrarea lui Dumnezeu, vrăjmașul vine la el din când în când, dar nu-și găsește sălaș în inima lui”[19]. Părinții numeau inițiativa duhovnicească și toată paleta

---

[15] Stebbing, *Am înțeles rostul meu*, 19.

[16] Stancu, *Iată duhovnicul: Părintele Arsenie*, 154.

[17] Sf. Isihie Sinaitul, *Filocalia*, vol. 4, trad. de Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2009), 58-9.

[18] Sf. Isihie Sinaitul, *Filocalia*, 64-5.

[19] Ștefan Colceriu, *Apoftegmele părinților deșertului: versiunea coptă sahidică sau Patericul copt* (București: Humanitas, 2021), 107.

de acțiuni a acestei discipline, în mod generic, evlavie. Chiar dacă aceasta pare la îndemâna tuturor, ca fiind un aspect natural al firii, suntem avertizați că nu este chiar așa, motiv pentru care este obligatoriu să avem un părinte duhovnicesc care să ne îndrume corect, în baza unei evaluări serioase și obiective a stării noastre sufletești. Iată ce ne spune, destul de categoric, Nil Ascetul: „Numai de evlavie îndrăznesc să se apuce toți neisprăviții ca de ceva ce e mai ușor ca toate”[20]. Tot el este cel care ne oferă câteva sfaturi practice de mare relevanță. Din reacția sa de mai sus, deducem că evlavia trebuie tratată cu mare responsabilitate, atât pentru sufletul celui direct implicat, cât și pentru ale celor care îi pot urma modelul, la un moment dat. Suntem sfătuiți, în primul rând, să dezvoltăm o memorie duhovnicească, pentru a înțelege harta și strategia de luptă, respectiv cel ce se nevoiește trebuie „cu multă trezvie să-și întipărească în memorie cele întâmplate în cursul luptei. ... fiindcă sunt unii care au biruit patimile prin marea lor asprime în viețuire, dar nu cunosc meșteșugul biruinței”[21].

Putem stabili o cronologie între asceză și trezvie, nu în sensul în care să înțelegem că prima își încheie lucrarea acolo unde începe cealaltă, ci mai degrabă ca etape succesive ale evoluției duhovnicești, în care una face posibilă lucrarea celeilalte, fiind, așadar, interdependente și complementare: „Simplu vorbind, străduința celor dintâi trebuie să fie aceea de a-și struni mișcările trupești, iar a celor din urmă de a-și stăpâni mișcările gândului”[22]. Părintele Arsenie le împărtășește celor din mănăstirea Sihăstria o rețetă personală de sfințenie, accesibilă, aparent, oricui: „Eu, părinților, mănânc când mi-e foame, nu prea dorm că n-am timp, dar aș dormi, și sunt cu inima veselă. Acestea sunt secretele mele”[23]. În manieră plastică, desprinsă din file de Pateric, relația dintre asceză și trezvie ne este sintetizată de către *Ava Agathon* atunci când a fost întrebat: „«Ce e mai important: căznirea trupului sau păzirea celor dinlăuntru?» Iar el a zis: «Trupul e ca un pom, căznirea lui ca frunzișul, iar păzirea părții dinlăuntru e ca roada. ... e limpede că trebuie să facem orice pentru pom ca să-i aflăm roada, adică păzirea inimii. E însă nevoie și de umbra frunzelor și de frumusețea lor, adică de căznirea trupului»”[24].

---

[20] Sf. Nil Ascetul, *Filocalia*, vol. 1, trad. de Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2008), 168.

[21] Sf. Nil Ascetul, *Filocalia*, 169.

[22] Sf. Nil Ascetul, *Filocalia*, 203.

[23] *Ne vorbește Părintele Arsenie*, vol. 2, 143.

[24] Colceriu, *Apoftegmele părinților deșertului*, 91.

Trezvia

„Poziție sufletească împotriva dezordinii din noi”[25]

Trezvia are capacitatea de a sonda profunzimile sufletului omenesc, abisurile trăirilor lui, fiind acel instrument care face posibilă, prin introspecție, replierea noastră pe făgașul împărăției: „Dacă vrei să trăiești duhovnicește, Împărăția cerurilor fiind în tine, oriunde ai fi, ești prezent, poți să ții legătura cu Dumnezeu. ... Războiul este un joc de inteligență, dar războiul e tot război”[26]. Trezvia nu se definește prin pasivitate și nici nu îi este caracteristică expectativa, ci presupune în sine o dinamică și un drum al împlinirii: „Nu simți nevoia să ții și tu legătura cu Cel Care te-a creat? Stai ca o scândură pe care o bat ploile și putrezește. Nu ești în stare să intri în construcția întregii tale vieți?”[27]. Trezvia are, așadar, și caracter liturgic, prin faptul că înglobează sau chiar instituie efortul persoanei umane în interiorul proniei divine, respectiv în comuniune cu Dumnezeu: „Trezvia. ... pentru ca nimic, pe cât este cu putință, să nu se facă în afara lui Dumnezeu”[28].

Dicționarele se referă la trezvie ca fiind „*νηψις*, sobrietate, cumpătare, sobrietate a minții, vigilență”[29] sau doar „sobrietate”[30].

În literatura duhovnicească, vom găsi mai multe definiții ale trezviei, însă toate converg înspre același sens. Nichifor din Singurătate indică o seamă de numiri ale acesteia, precum și convergența lor în aceeași realitate duhovnicească: „Supravegherea minții, paza minții, trezvia, liniștea mintală. ... Dar toate acestea indică unul și același lucru. ... semnul pocăinței neștirbite; reînsănătoșirea sufletului, ura lumii, întoarcerea la Dumnezeu; desființarea păcatului și recâștigarea virtuții; începutul vederii (contemplației); netulburarea minții; înlăturarea gândurilor, palatul amintirii lui Dumnezeu, vistieria răbdării necazurilor, ... pricinuitoarea credinței, nădejdii și a dragostei”[31].

Trezvia este, în spiritualitatea ortodoxă, „treapta cea mai înaltă a curățirii păcatului dinăuntru”, deoarece „atrage atenția asupra cauzelor interioare ale păcatului și asupra metodelor de combatere a lui de la origine”[32]. Debutul trezviei îl putem marca

---

[25] Arsenie Papacioc, *Veșnicia ascunsă într-o clipă* (Alba Iulia: Reîntregirea, 2004), 164.

[26] Stancu, *Iată duhovnicul: Părintele Arsenie*, 69.

[27] Papacioc, *Veșnicia ascunsă într-o clipă*, 122.

[28] Arhimandritul Sofronie, *Din viață și din Duh*, 37.

[29] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Claredon Press, 1961), 913.

[30] *A Greek English Lexicon*, eds. Henry George Liddell, Robert Scott (New York: Harper and Brothers, Franklin Square, 1897), 1005.

[31] Sf. Nichifor din Singurătate, *Filocalia*, vol. 7, trad. de Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2009), 23.

[32] Dumitru Stăniloae, „Viața lui Isihie Sinaitul,” în *Filocalia*, vol. 4, trad. de Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2009), 40.

prin preocuparea, aparent banală, pentru modul în care consumăm intervalul unei zile, elementul de referință fiind gradul de implicare personală în propria mântuire: „Vreau să câștigăm toți fiecare zi, ca să nu spun chiar fiecare moment. ... Iată astăzi a trecut o zi. Să ne întrebăm: cui i-a fost dat mai mult din ea? Cât de nesigur este că vom apuca pe cea de mâine?! Așa zic, că s-ar putea merge spre un început de trezvie, trezvie care ne va învăța mult”[33]. De asemenea, acest îndemn menit să trezească în om conștiința și sentimentul veșniciei, ca o lucrare indispensabilă trezviei și ca utilizarea optimă a timpului (învestirea timpului cu sens), îl reia părintele în multe alte ocazii. Dăm un singur exemplu: „Moartea va fi marele dascăl a trezviei, dar, vai, va fi prea târziu. În cer nu mai este pocăință”[34]. Importanța acestei virtuți rezidă în puterea pe care ea o manifestă în efortul duhovnicesc, prin echilibrarea și armonizarea universului interior al omului, cu precădere referindu-ne la impactul asupra minții și a inimii, două dintre resorturile vitale ale omului lăuntric. „Trezvia stăpânește fiecare mișcare a minții și a inimii”, ajutând persoana umană să „își adune întreaga ființă înăuntru” și fiind, așadar, o condiție indispensabilă unei iubiri autentice a acesteia față de Dumnezeu[35]. Mintea și inima ocupă un rol determinant în evoluția duhovnicească, deoarece, prin disciplinarea lor, cel angajat în acest efort reușește să pună stăpânire pe propria imaginație. Or, noi cunoaștem rolul imaginației ca fiind unul cheie în dinamica păcatului. „Psihologia modernă se întâlnește cu asceza creștină în aceeași preocupare pentru sănătatea spirituală. Amândouă pun în relief războiul nevăzut pentru a lumina tenebrele subterane ale subconștientului și a le conduce la metamorfoză sau la metanoia (schimbarea minții) și transfigurare. Dacă psihiatrii caută *la belle image*, pentru asceți aceasta înseamnă restaurarea formei inițiale – *imago Dei* – care tinde spre Dumnezeu”[36].

În acest context, regăsim, din nou, trezvia ca virtute, ca instrument, ca atitudine implicită, ca efort de „cultivare foarte rafinată a imaginației”[37]. Isihie Sinaitul pune trezvia în centrul preocupărilor duhovnicești și afirmă chiar că: „întreaga viață spirituală se reduce la trezvie, pentru că ea este metoda durabilă prin intermediul căreia mai întâi omul se purifică de toate gândurile pătimașe și de păcate, după care, în final, ajunge la cunoștința tainică de Dumnezeu”[38]. Cei care l-au cunoscut îndeaproape pe părintele Arsenie spun că milita pentru o stare de trezvie, ca premisă și centru de gravitație al întregii vieți duhovnicești. Fără trezvie, nici pocăința

---

[33] Arsenie PAPACIOC, *Epistole* (Suceava: Accent Print, 2015), 163.

[34] *Ne vorbește părintele Arsenie Papacioc*, vol. 1, 55.

[35] Zaharia ZAHAROU, *Omul cel tainic al inimii* (București: Basilica, 2014), 91.

[36] Paul EVDOCHIMOV, *Femeia și mântuirea lumii* (București: Christiana, 2004), 99.

[37] EVDOCHIMOV, *Femeia și mântuirea lumii*, 102.

[38] https://ziarullumina.ro/teologie-si-spiritualitate/patristica/despre-trezvie-la-isihie-sinaitul-33940.html (accesat la 29.03.2021).

sinceră nu este posibilă: „La această stare de pocăință se ajunge mai ușor prin trezvia sufletească, decât prin nevoințe severe și obositoare”. Ceea ce cere părintele este „gândul la Dumnezeu, fiorul prezenței Sale pe care-l putem avea dacă ne oprim cât mai des mintea din împrăștierea ei în cele din afară și o îndreptăm spre inima unde sălășluiește Dumnezeu”[39]. Trezvia acționează în mintea noastră ca un decodor al gândurilor care ne vin din afară. Este o santinelă a minții, care antrenează mintea și o transformă într-un „atelier”[40]. Ea este singura care reușește această performanță, respectiv „să vadă îndată nălucirile gândurilor care au luat chip în minte”[41]. Curățirea inimii are ecouri cu profunzimi ființiale, deoarece este vorba tocmai despre „a curăța însăși puterea imaginii prin curăția inimii”[42]. Departe de a fi o virtute pasivă, trezvia este „o încordare extraordinară, poate mai mare decât oricare alta”[43], este un drum sigur către adevărata pocăință[44], este „dinamismul uman declanșat de prezența lui Dumnezeu”[45].

În această perspectivă, trezvia subscrie unui țel eminamente duhovnicesc: „Obiectivul ei e de tot lăuntric: a instaura omul cel nou pe ruinele celui vechi. ... Hristos să vieze în inimă (omul cel nou): toate celelalte sunt secundare”[46]. Trezvia îndreaptă exigențele duhovnicești înspre epicentru: „Să ne îngrijim de noi înșine, fraților, să viețuim cu trezvie. Cine ne va da nouă timpul acesta de-l vom pierde? ... Aceasta ni se întâmplă din faptul că nu avem luare-aminte în inima noastră”[47]. Citim în *Filocalia*, volumul 7, că „din pricina trezviei inimii Antonie s-a făcut văzător de Dumnezeu și înainte-văzător. Căci, de fapt, Dumnezeu se arată minții în inimă, la început curățind pe cel care-L iubește, cum zice Ioan Scărarul, ca un foc, apoi umplându-i mintea de strălucire ca o lumină și dându-i formă dumnezeiască”[48].

Aici aflăm și răspântia dintre psihologie și duhovnicie; prima întâmpină limitările firii umane, cea de-a doua le transcende: „văzută în mod negativ și de jos, asceza este războiul nevăzut, neîncetat, fără odihnă; în mod pozitiv și văzută de sus, este iluminare, dobândire de daruri, stare harismatică”[49]. Prima nu este

[39] Joantă, „Părintele Arsenie,” 8.

[40] Sf. Isihie Sinaitul, *Filocalia*, 66.

[41] Sf. Isihie Sinaitul, *Filocalia*, 73.

[42] Evdochimov, *Femeia și mântuirea lumii*, 102.

[43] Stăniloae, „Viața lui Isihie Sinaitul,” 40.

[44] Joantă, „Părintele Arsenie,” 8.

[45] Evdochimov, *Femeia și mântuirea lumii*, 105.

[46] Mladin, *Hristos – viața noastră*, 182.

[47] Ava Dorotei, *Filocalia*, vol. 9, trad. de Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2011), 501.

[48] Sf. Nichifor din Singurătate, *Filocalia*, 13.

[49] Evdochimov, *Femeia și mântuirea lumii*, 105.

decât o tehnică și o metodă, a doua răspunde exigențelor metafizice și, prin aceasta, inaugurează un sistem axiologic, un set de valori care îl plasează pe om pe traiectoria marilor împliniri; „este marea taină evanghelică a crucii personale”[50].

Dacă asceza acționează din afară înăuntru, trezvia parcurge toate distanțele omului lăuntric. Trezvia este numită și „evlavia cea adevărată”[51], pentru că ecoul ei provoacă o reconstrucție interioară de mare amploare. Ne spun marii trăitori că există o interdependență cu efecte concrete între starea lăuntrică a omului și mediul înconjurător: „Însăși firea lucrurilor obișnuiește să se schimbe după starea dinlăuntru a sufletului”[52]. De aici, și importanța majoră, vitală chiar, care se acordă trezviei: „Să căutăm neîncetat înlăuntrul inimii Împărăția cerurilor, ... și toate celelalte le vom afla în chip tainic, de ne vom curăți ochiul minții. ... Să umblăm cu toată luarea-aminte a inimii întru simțirea sufletului. ... Cel ce a dobândit trezvia sau se străduiește să o dobândească s-a făcut inimă fericită și cer mintal (inteligibil) ... și încăpere a lui Dumnezeu Cel necuprins”[53].

Din literatura duhovnicească, înțelegem că există mai multe trepte sau etape pe care un gând păcătos care izvorăște în minte le parcurge până devine faptă. Isihie Sinaitul enumeră patru: momeala (atacul), însoțirea, consimțirea (învoirea) minții și fapta[54], iar Sfântul Ioan Damaschin ne aduce în atenție șapte: atacul, însoțirea, lupta, patima, consimțirea, făptuirea, robirea[55]. Părintele Arsenie consideră douăsprezece etape ale ofensivei păcatului – sau, cum le numește dânsul, treapta evolutivă a păcatului –, din a cărei desfășurare amintim ultimele șase: „În treapta a șaptea îți dai seama că te degradezi. În a opta îl faci cu fapta, în a noua îl repeți, în a zecea te împătimești, în a unsprezecea te descurajezi și în a douăsprezecea mori”[56]. În acest context, părintele Dumitru Stăniloae ne spune că „paza minții, atenția și rezistența trează și statornică împotriva gândurilor, sunt recomandările necontenite ale maeștrilor duhovnicești, pentru cel ce nu vrea să cadă pradă patimilor. […] A ține mintea scufundată, plină de iubire, în infinitul dumnezeiesc, care o îmbogățește cu înțelesuri curate mereu noi”[57]. Ce ar mai trebui să știm despre acest război al

---

[50] Evdochimov, *Femeia și mântuirea lumii*, 99.

[51] Mladin, *Hristos – viața noastră*, 180.

[52] Sf. Nichita Stithatul, *Filocalia*, vol. 6, trad. de Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2009), 203.

[53] Sf. Filotei Sinaitul, *Filocalia*, vol. 4, trad. de Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2009), 102-3.

[54] Sf. Isihie Sinaitul, *Filocalia*, 53.

[55] Sf. Ioan Damaschin, „Cuvânt minunat,” în *Filocalia*, vol. 4, trad. de Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2009), 172.

[56] *Ne vorbește Părintele Arsenie*, vol. 1, 137.

[57] Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, 87.

minții, pentru a putea fi pregătiți în fața ofensivei ispitelor? „Numai un lucru nu îl are acest război al minții (inteligibil), pe care-l are războiul văzut (sensibil): vremea hotărâtă a războiului”[58]. Iată ce ne spune părintele Arsenie: „Nu timpul poate decide, ci calitatea viețuirii printr-o continuă dispoziție sufletească … atât de binefăcătoare spre năzuințe noi și descoperiri mai presus de rațiunea omenească, cu care dragostea lui Dumnezeu îmbogățește pe omul smerit mai mult decât pe cel încorsetat într-o întristare și aspră nevoință. Domnul Hristos se dăruiește mai cu plăcere unei inimi rănite, dar căite și smerite, decât unei inimi postite și rugate, dar care desigur își cere dreptul”[59].

Aproape că nu se poate concepe viață duhovnicească de anvergură lăuntrică fără trezvie: „Trezvia ne este de mare trebuință în lucrarea rugăciunii și în cultivarea inimii, căci ea ajută mult la întoarcerea minții către inimă și mai apoi către Dumnezeu. Prin trezvie omul își adună întreaga ființă înlăuntru, în strădania de a petrece pururi înaintea Feței lui Dumnezeu și de a-I împlini poruncile. ... Fără trezvia sau atenția minții în timpul rugăciunii nu ne este cu putință să împlinim prima și marea poruncă, aceea de a-L iubi pe Dumnezeu. Trezvia stăpânește fiecare mișcare a minții și a inimii”[60].

Dinamica vieții duhovnicești reliefează două principii dominante: unul psihologic și altul dogmatic. Conform principiului psihologic, păcatul se declanșează pornind de la un gând; potrivit principiului dogmatic, fără Hristos nu putem face nimic. Isihie Sinaitul face o afirmație ce necesită încordarea atenției, referitoare la treptele trezviei – sau la modul în care aceasta se face lucrătoare în om –, asociate unor anotimpuri / fenomene duhovnicești: „Celor ce suntem întăriți în Hristos și am început să umblăm în trezvie fără greș, întâi ea ni se arată în minte ca un sfeșnic, ținut oarecum cu mâna minții noastre, și călăuzindu-ne pe cărările cugetării; pe urmă, ca o lună atotluminoasă, rotindu-se pe cerul inimii; mai apoi ni Se arată ca soare Iisus Însuși, împrăștiind raze de dreptate, adică arătându-Se pe Sine și pe ale Sale ca niște lumini atotstrălucitoare ale vederilor”[61].

Înțelegem că trezvia nu este doar o nuanță în spectrul vieții duhovnicești, ci ea se constituie ca o categorie, fără doar și poate, necesară, deoarece ea: „poate fi numită în chip cuvenit și pe dreptate născătoare de lumină, născătoare de fulger, aruncătoare de lumină și purtătoare de foc”[62]. De aici rezultă că exclusiv efortul exterior (asceza exterioară) este insuficient pentru dezrădăcinarea patimilor și că, prin urmare,

58 Sf. Filotei Sinaitul, *Filocalia*, 94.

59 Papacioc, *Veșnicia ascunsă într-o clipă*, 65.

60 Zaharou, *Omul cel tainic al inimii*, 91.

61 Sf. Isihie Sinaitul, *Filocalia*, 76.

62 Sf. Isihie Sinaitul, *Filocalia*, 77.

trezvia este cea care ne conduce către adevărata unire cu Dumnezeu[63]. În acest sens, nu vom greși dacă spunem că trezvia este o formă superioară de cunoaștere, ce conduce către metacunoaștere: „mintea curățită de închipuiri și gânduri naște acum înțelesuri dumnezeiești. Pe urmă vede o lumină care la început e ca o candelă atârnată înăuntrul minții, apoi ca o lună, în sfârșit, ca un soare cu lumină nesfârșită, iar acesta e Iisus Însuși. Acum am devenit văzători. Întrucât călăuza care ne duce până acolo e paza minții, aceasta poate fi numită născătoare de lumină …. În starea aceasta inima Îl are pe Iisus Însuși ca Stăpân care îi spune în chip tainic voia Lui. Acesta e cerul isihiei în care a intrat mintea. Așa devenim îngeri în Hristos Iisus, prin trezvie și înălțare în dragoste”[64].

Sfântul Grigorie Sinaitul, în baza încorporării noastre în Hristos prin botez, asociază vârstele noastre duhovnicești vârstelor lui Hristos, într-o manieră în care trebuie să parcurgem drumul deschis de El, împreună cu El și astfel, lucrarea Sa să devină angajamentul nostru. De aceea, etapele vieții noastre duhovnicești au corespondență în etapele activității Mântuitorului: „Vederea luminii dumnezeiești este schimbarea la față; omorârea dinspre toate este răstignirea; sălășluirea dragostei dumnezeiești în inimă este îngroparea; trezvia de viață făcătoare a Duhului este învierea; extazul și răpirea minții către Dumnezeu sunt înălțarea”[65].

Sporind în acest urcuș, vom izbuti să ajungem la rezultatul mult dorit, respectiv la omul nou, care nu mai este caracterizat de păcat, deoarece păcatul a ajuns „câte puțin la neființă”[66]. Natura păcatului se caracterizează printr-o compromitere la care omul consimte, un schimb din care omul iese păgubit: „Păcatul nostru este lipsit de ființă și de ipostas, născându-se prin nepăsarea noastră din ceea ce nu este, iar prin îndreptarea noastră piere și se mistuie iarăși în nimic. ... Am dat voia noastră și am luat păcatul”[67]. Trezvia constituie și un remediu împotriva deprinderii cu lucrurile nocive: „Și virtutea și patima sădesc în suflet deprinderea. ... Prin lucrarea răului primim o oarecare deprindere străină și contrară firii. ... E nevoie de multă trezvie, sârguință și grijă ca să nu cadă cineva într-o deprindere rea”[68]. De aceea, tot o manifestare a trezviei este și cercetarea conștiinței sau introspecția de fiecare zi: „În fiecare zi suntem datori să ne cercetăm pe noi înșine cum am petrecut ziua”[69]. Beneficiul acestei atenții sporite, concretizate în trezvie, se remarcă pe câmpul de

---

63 Stăniloae, „Viața lui Isihie Sinaitul,” 41.

64 Stăniloae, „Viața lui Isihie Sinaitul,” 42.

65 Sf. Grigorie Sinaitul, *Filocalia*, vol. 7, trad. de Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2009), 145.

66 Sf. Grigorie Sinaitul, *Filocalia*, 147.

67 Ava Dorotei, *Filocalia*, 513.

68 Ava Dorotei, *Filocalia*, 517-8.

69 Ava Dorotei, *Filocalia*, 514.

luptă ca un mare avantaj al omului lăuntric: „Lucrul trezviei necontenite sau folosul și marele câștig pe care-l aduce ea sufletului este să vadă îndată nălucirile gândurilor care au luat chip în minte”[70]. Cuvântul „năluciri” poate desemna promisiunile păcatelor, care încearcă să convingă, pentru a fi puse în act. Putem anticipa finalitatea unui gând încă din momentul lui inițial, chiar și numai prin ceea ce este generic numit „trezvia naturală”[71], scopul ei unanim acceptat fiind acela de a „stăpâni mișcările gândului”[72].

Ni se oferă câteva moduri de manifestare (de a fi) a trezviei[73]: Să-ți supraveghezi des fantazia (imaginația), adică atacul, ca, neavând fantazia la dispoziție, Satana să nu poată făuri gânduri mincinoase; A avea pururea inima tăcând adânc și liniștită de orice gând; și să ne rugăm; Să chemăm cu smerenie neîncetat pe Domnul Iisus Hristos în ajutor[74]; A avea în suflet neîncetat amintirea morții.

Părintele Arsenie a reușit să surprindă esențele trăirii mistice și vorbea despre ele într-o manieră naturală, ca despre realități deloc străine, ci, dimpotrivă, extrem de accesibile. Cred sincer că naturalețea cu care părintele trata aceste lucruri este, pe de o parte, haina smereniei în care își îmbrăca sfințenia, iar, pe de altă parte, modul de a face accesibile celor care îl căutau dimensiunile greu de sondat ale omului lăuntric.

*

„Oare nu există alți eroi, în afară de cei care folosesc forța? Nu există eroi ai răbdării și ai atenției ori ai iubirii smerite? Ai vieții cotidiene, ai indulgenței și ai seninătății? Eroi, tocmai pentru că nu se laudă, pentru că poartă totul în sinea lor și ne inspiră astfel dorința de a le semăna? Altfel spus, nu putem oare inventa alt mod de a fi în afară de cel hegemonic?”[75].

Sunt de părere că un gând de laudatio ar trebui să îmbine, într-o absolută simfonie lăuntrică, atât inima cât și mintea celui care făurește cuvintele. Interogația autoarei franceze, pe care am citat-o mai sus, nu face decât să fixeze punctul arhimedic în acest gând pe care îl adresăm, cu admirație și prețuire, Părintelui Profesor Ioan Chirilă. Se spune că învingătorii scriu istoria și poate că istoria însăși a probat această afirmație, pe terenul ei propriu – timpul, cu argumente care ni se impun cu forța unei moșteniri străvechi. Cu toate acestea, însă, poate că istoria

---

[70] Sf. Isihie Sinaitul, *Filocalia*, 73.

[71] Sf. Nil Ascetul, *Filocalia*, 180.

[72] Sf. Nil Ascetul, *Filocalia*, 202.

[73] Sf. Isihie Sinaitul, *Filocalia*, 46-47.

[74] Același Sf. Isihie Sinaitul, la stihul 93, spune că „Trezvia și rugăciunea se susțin una pe alta”.

[75] Chantal Delsol, *Sfârșitul creștinătății. Inversiunea normativă și noul timp* (București: Spandugino, 2023), 121.

tratează viața unilateral, omițând, prin simplificare, alte rațiuni de a ființa, ale maniere, mai discrete, dar la fel de percutante în solul timpului, și alte biruințe decât cele pe care istoria, diacronic, le poate capta. Cele mai importante evenimente sunt nu cele care constrâng ci cele care conving prin autoconvingere; nu cele care confiscă, ci acelea care dăruiesc. De fapt, așa lucrează Hristos, cucerind istoria și devenind axa timpului. Ni se înfățișează un alt fel de eroism, pe care l-aș numi *eroismul Cuvântului (Logosului)* împărtășit. Consider că acesta este eroismul legitim, aceasta este calea pe care trebuie să pășim. Unii l-au împlinit: «Fiţi următori ai mei, aşa cum şi eu sunt al lui Hristos» (1Cor 11,1), alții *îl împlinesc*... . Părintele Ioan Chirilă ne arată că există și alți eroi; că printre noi sunt oameni care ne inspiră dorința de a le semăna; iar dânsul este un erou al cuvântului împărtășit. Acel cuvânt care ne instituie în genuina tensiune a existenței și a istoriei, care ne dezvăluie profunda vocație și sădește în noi dinamica veșniciei ca împlinire a făgăduințelor și actualizare a învierii.

Câteva aspecte referitoare la învățământul confesional ortodox românesc din Țara Lăpușului în a doua jumătate a sec. al XIX-lea

Cosmin Cosmuța
preot lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Educația a constituit din totdeauna un factor de progres pentru indivizi, pentru societăți, pentru popoare. Conștienți de acest lucru, conducătorii Bisericii Ortodoxe din Transilvania, din secolul al XIX-lea – și ne referim aici îndeosebi la episcopul Vasile Moga[1] și la mitropolitul Andrei Șaguna[2] – au făcut eforturi susținute pentru a crea și consolida o rețea de școli confesionale de nivel primar, în care copiii credincioșilor români puteau învăța carte în limba maternă[3]. Ca urmare a acestor strădanii, la care a participat cea mai mare parte a societății românești intracarpatice, avem apariția unei pături de intelectuali români, din care în a doua jumătate a veacului al XIX-lea s-a desprins o clasă politică românească ce a preluat de la cele două Biserici românești (Ortodoxă și Greco-catolică) și a dus mai departe, alături de acestea, lupta pentru emanciparea națională, încununată cu momentul Marii Uniri de la 1 Decembrie 1918.

În Transilvania, la fel ca în restul spațiului românesc și chiar central-european, cele mai vechi școli au fost organizate de Biserică. Nivelul învățământului din aceste instituții era unul modest. Călugări, preoți sau cântăreți bisericești căutau să transmită elevilor cunoștințe (destul de sumare) de scris, citit și unele rânduieli

---

[1] Vasile Moga (1774-1845), episcop ortodox al Transilvaniei între 1811-1845, a fost primul ierarh român al acestei provincii după dezbinarea religioasă din 1690-1701; pentru amănunte bio-bibliografice a se vedea Alexandru Moraru, *Dicționarul ierarhilor români și străini, slujitori ai Bisericii Ortodoxe Române* (București: Basilica, 2015), 293-4.

[2] Andrei Șaguna (1808-1873), vicar general al Episcopiei Ortodoxe a Transilvaniei (1846-1848), episcop titular (1848-1864) și mitropolit al Transilvaniei (1864-1873), canonizat de Biserica Ortodoxă Română în 2011; amănunte în Moraru, *Dicționarul ierarhilor,* 417-20.

[3] În această problemă sunt semnificative lucrări ca: Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3 (Iași: Trinitas, 2008); Paul Brusanowski, *Învățământul confesional ortodox român din Transilvania între anii 1848-1918. Între exigențele statului centralist și principiile autonomiei bisericești*, vol. 1 și 2 (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2018).

bisericești: în chiliile mănăstirilor, în tinda bisericii sau în umilele case ale dascălilor, călugări științori de carte sau cântăreți ai bisericilor treceau mai departe cele câteva cunoștințe de scris, citit și cânt religios rarilor școlari care nădăjduiau să ajungă cândva fețe bisericești[4]. În epoca de care ne ocupăm, respectiv a doua jumătate a secolului al XIX-lea, deja nu mai avem în școli doar elevi care doreau să intre în cinul preoțesc, ci copii din familii care au conștientizat faptul că știința de carte le poate deschide noi posibilități în viață, facilitându-le un trai mai bun decât cel al părinților și bunicilor lor.

Cea mai importantă școală confesională din Transilvania a fost, fără îndoială, cea din Șcheii Brașovului, pe care un călugăr iezuit, spre mijlocul secolului al XVIII-lea, o caracteriza în felul următor: o școală decât care nu este alta pe acest pământ, deoarece dascălii își dau toată silința să învețe a citi și a scrie mica republică a copiilor lor, între care se găsesc și bărbați însurați. Literele lor (chirilice) seamănă cu caracterele greco-egiptene, pe care le întrebuințează și sârbii. Partea principală a sa se sfârșește cu cântările, care imită, în mare parte, muzica gregoriană și hebree[5]. La această școală s-au remarcat o serie de dascăli demni de toată admirația; menționăm dintre aceștia pe Petcu (uneori Petru) Șoanul (a tipărit primul Calendar în limba română în Transilvania)[6], Dimitrie Eustatievici (autor al primei Gramatici românești)[7] sau dinastia de preoți și protopopi Tempea[8], dintre care Radu Tempea II a scris o Cronică a Bisericii din Șchei.

În secolul al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea majoritatea școlilor confesionale ortodoxe se găseau în părțile sudice ale Transilvaniei, în timp ce în ținuturile nordice predominau cele unite[9]. Pe parcursul veacului al XIX-lea situația se va mai echilibra, prin accelerarea înființării școlilor primare confesionale de către comunitățile parohiale ortodoxe în întreaga provincie.

În peisajul vieții românești din Transilvania celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, Țara Lăpușului ocupă un loc bine definit. Din punct de

---

[4] Lucia Protopopescu, *Contribuții la istoria învățământului din Transilvania. 1774-1805* (București: Ed. Didactică și Pedagogică, 1966), 25.

[5] Victor Țârcovnicu, „Transilvania," în *Istoria învățământului din România*, vol. 1 (București: Ed. Didactică și Pedagogică, 1983), 237.

[6] Ioan Chindriș et al., *Cartea românească veche în Imperiul Habsburgic (1691–1830). Recuperarea unei identități culturale* (Cluj-Napoca: Mega, 2016); Gabriel **Mihăilescu**, *Rojdanicele - cele mai vechi texte românești de prevestiri ale destinului* (București: Ed. Universității din București, 2023), 109-13.

[7] Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români* (București: Ed Enciclopedică, [2]2002), 174-5.

[8] Candid Mușlea, *O dinastie de preoți și protopopi Radu Tempea. Șase generații de preoți și protopopi din aceeași familie* (Brașov: Institutul de arte grafice „Astra", 1939).

[9] Brusanowski, *Învățământul confesional ortodox*, vol. 1, 74.

vedere etnic populația era alcătuită din români, maghiari și evrei, primii fiind în proporție dominantă. Din punct de vedere confesional ungurii aparțineau Bisericii Romano-catolice sau celei Calvine, în timp ce românii aparțineau uneia din cele două confesiuni românești: ortodoxă sau greco-catolică. De fapt, sursa aproape exclusivă a informațiilor despre viața comunităților românești din această parte de țară sunt documentele emise de autoritățile bisericești, fie ele privitoare la viața bisericească propriu-zisă din parohiile lăpușene, cu multiplele ei aspecte, fie la activitățile școlare, desfășurate, de asemenea, sub ocrotirea Bisericii. Problemele semnalate în documentele menționate erau datorate probabil, în mare măsură, stării de sărăcie materială a locuitorilor din partea de nord a comitatului Solnocului Interior, cu atât mai mult cu cât aceștia erau socotiți a fi „cei mai mizeri (săraci n.n.) din toată Transilvania”[10].

Perioada de care ne ocupăm în prezentul studiu, anii 1850-1874, stă, aproape exclusiv, sub semnul păstoririi marelui arhiereu Andrei Șaguna. Ultimii doi ani ai intervalului menționat au aparținut călăuzirii duhovnicești a lui Procopie Ivașcovici[11]. După trecerea la cele veșnice a mitropolitului Șaguna, numărul documentelor-corespondență între protopopiate și Centrul eparhial de la Sibiu scade semnificativ, sub arhipăstorii care au urmat. Acesta este și principalul motiv pentru care ne-am oprit atenția asupra perioadei anunțate: cantitatea de documente care ne permite să reconstituim și să analizăm câteva aspecte ale vieții școlare din satele care gravitează în jurul Lăpușului Unguresc[12], respectiv parohiile ce constituiau tractul Solnocului al II-lea.

În privința protopopilor aflați în fruntea tractului Solnocului al II-lea (era denumirea oficială a protopopiatului ortodox din Țara Lăpușului), în perioada de care ne ocupăm, aceștia au fost: Vasile Cosma din Rohia[13] (de la început până în 1868 când a răposat) și Samuil Cupșa din Cupșeni[14] (începând cu 1868, până în 1874; a rămas în funcție și după acest an). Rolul protopopilor în cazul școlilor confesionale era unul însemnat, încât ei funcționau ca inspectori școlari, în timp ce preoții parohi erau directori. Menționăm că la vremea aceea protopopiatele nu aveau un sediu fix, dinainte stabilit, ci funcționau în parohiile ai căror titulari ocupau funcția de protopop. Prin urmare, între anii 1850 și 1868 centrul administrativ al

---

[10] B., „Școala districtuală principală în Lăpușul Unguresc,” *Amicul școalei* 43 (28 octombrie 1861): 348-50.

[11] Procopie Ivașcovici (1808-1881) a fost succesiv episcop al Aradului, mitropolit al Transilvaniei și patriarh al Bisericii Ortodoxe Sârbe din Austro-Ungaria (Carloviț); vezi pentru mai multe informații Moraru, *Dicționarul ierarhilor*, 230-1.

[12] Azi Târgu Lăpuș, oraș în județul Maramureș.

[13] Sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, județul Maramureș.

[14] Sat, comună, județul Maramureș.

Protopopiatului Solnocului al II-lea a funcționat la Rohia, iar din 1868 în 1874 la Cupșeni.

Dacă vorbim despre școlile confesionale, trebuie să spunem că în protopopiatul Solnocului al II-lea întâlnim școli confesionale ortodoxe de nivel primar în cele mai multe din localități, dar și câteva școli mixte, întemeiate și întreținute împreună de ortodocși și greco-catolici, acolo unde nici unii nici ceilalți nu puteau, din punct de vedere material, să-și întrețină singuri școala. De asemenea, mai avem în Lăpușul Unguresc o școală districtuală greco-catolică, la construcția căreia au contribuit, până la un punct și românii ortodocși din satele Lăpușului și ale Chioarului. Cursurile acesteia au fost urmate și de elevi ortodocși.

În comunitățile cu școli ortodoxe părinții se îngrijeau să angajeze un dascăl, să-l plătească conform învoielii făcute de regulă la fiecare început de an și să asigure un spațiu în care să se desfășoare orele de curs. Este edificator exemplul locuitorilor din Dobricu Lăpușului[15], care în data de 30 noiembrie 1851 l-au angajat pe învățătorul Pavel Perhaiță pentru 10 luni, obligându-se să-i plătească 5 florini de argint pe lună, iar pentru tot anul școlar o sanie de lemn de foc și câte o jumătate de mierță de mălai pentru fiecare elev. Plata urma să se facă în două tranșe: prima la Bobotează, iar a doua la finalul celor 10 luni. Faptul că învățătorul era localnic constituia un avantaj pentru poporenii din Dobric întrucât, satul neavând școală, Teodor Perhaiță se angaja să țină orele în casa sa, unde se va strădui din toate puterile să le transmită elevilor cunoștințele sale[16].

Începând cu mijlocul secolului al XIX-lea alegerea dascălilor va fi tot mai exact reglementată prin lege. Dacă la început comunitățile angajau învățători ținând cont în primul rând de avantajele materiale (candidații cu care puteau încheia înțelegeri pentru sume rezonabile sau plată parțial în produse), în 1852 guvernul dă un ordin, adoptat și de consistoriul eparhial de la Sibiu, prin care protopopii erau obligați să înainteze autorităților locale de stat numele candidaților la ocuparea posturilor de învățător și doar în urma primirii acordului acestora asupra atitudinii și comportamentului politic al candidaților, ei puteau fi angajați în respectivele posturi[17].

---

[15] Sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, județul Maramureș.

[16] *Contract*, în *Arhivele Naționale ale județului Maramureș, Baia Mare* (în continuare prescurtat A.N.J. MM. B.M.), *Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II, Dosar nr. 11/1851, f. 3*, publicat în Dumitru Suciu, ed., Alexandru Moraru, Flaviu Vida, Cosmin Cosmuța, *Crâmpeie din istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania. Eparhia Sibiului către Protopopiatul Solnoc II. Corespondență (1 octombrie 1845-20 decembrie 1874)* (Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană, 2006), 127-8.

[17] Document cu nr. consistorial 777, din 17 iulie 1852, în *A.N.J. MM. B.M.*, *Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 13/1852, f. 5, publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 135.

Măsurile sau regulile tot mai complexe pentru angajarea de învățători își aveau justificarea lor, întrucât observăm că în unele cazuri dorința locuitorilor de a angaja dascăli care acceptau să lucreze pentru o plată mai mică (de obicei localnici), făcea să scadă calitatea învățământului. Este cazul Dobricelului[18], unde se constată de către autoritățile locale că din pricina slabei pregătiri a învățătorului „pășirea mai nainte a tinerimei școlare stă în cea mai slabă stare”[19]. De altfel, există situații, cum e cea de la Inău, din 1855, în care membrii comunității declară deschis că au ales un anume dascăl pentru este consătean de al lor, are casă și pământ în localitate și, în aceste condiții, se mulțumește cu un salariu mai mic. Pe de altă parte ei, sătenii, fiind săraci, nici nu și-ar permite să întrețină un învățător venit din altă parte[20]. Se înregistrează chiar cazuri în care părinții copiilor constată lipsa progresului la învățătură, fie din nepriceperea, fie din dezinteresul dascălului și cer permisiunea autorităților de a-și alege un alt învățător[21].

Din păcate întâlnim și alte exemple de dascăli, căzuți în patima beției, ori în alte patimi, care neglijează total școala și pe elevi. Așa s-a întâmplat la Cupșeni[22], după cum avertizează într-o scrisoare protopopul greco-catolic al Lăpușului[23]. Același protopop unit primește o înștiințare din partea comandantului postului de jandarmi de la Strâmbu[24], asupra locuitorilor din Libotin[25], Rogoz[26], Costeni[27] și Cupșeni, care refuză să-și trimită copiii la școală, cerând să se ia măsuri împotriva lor. Întrucât inspecția școlilor din aceste localități cădea în sarcina protopopului ortodox Vasile Cosma al Solnocului II, colegul unit îi transpune acestuia documentul Jandarmeriei[28]. Problema frecventării și, mai ales a nefrecventării școlilor de către copiii din protopopiat, este legată de cauze socio-economice care dezvăluie probleme

---

[18] Uneori Dobriținaș, azi Dumbrava, sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, județul Maramureș.

[19] Document cu nr. 1445 din 30 iulie 1853, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 21/1853, f. 4-4v., publicat în Suciu et al, *Crâmpeie din istoria*, 158-9.

[20] *Cerere*, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 32/1855, f. 2, publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 174-5.

[21] Document cu nr. 153 din 22 noiembrie 1853, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 21/1853, f. 7, publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 163-4.

[22] Sat, comună, județul Maramureș.

[23] Sat, comună, județul Maramureș.

[24] Azi Strâmbu-Băiuț, sat în comuna Băiuț, județul Maramureș.

[25] Sat, comuna Cupșeni, județul Maramureș.

[26] Sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, județul Maramureș.

[27] Sat, comuna Cupșeni, județul Maramureș.

[28] Document cu nr. 46 din 16 februarie 1854, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 26/1854, f. 7-7v., publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 171.

grave în societatea românească din zonă. Vorbind despre sărăcia credincioșilor săi, într-o scrisoare către episcopul Andrei Șaguna, protopopul Vasile Cosma spune despre ei că partea cea mai multă nici pânea cea de toate zilele nu o are de ajuns. Încât nu că ar fi în stare a contribui ceva la rădicarea școlii și a plăti la învățătoriu, dară pruncuțul său care ar fi bun de altmintrilea de umblat în școală îl ține acasă în unghiu pentru lipsa îmbrăcămintelor și a hränii[29]. Este semnificativ în acest sens un Conspect din anul școlar 1872-1873, conform căruia, pe întregul protopopiat situația se prezenta în felul următor[30]:

Nr. crt.	**Localitatea**	**Nr. copiilor de vârstă școlară**	**Nr. copiilor care au frecventat școala**
1	Borcut[31]	79	24
2	Văleni[32]	87	50
3	Dobric	22	7
4	Dobriținaș	36	10
5	Inău	86	29
6	Costeni	102	44
7	Cupșeni	137	71
8	Libotin	134	46
9	Mașca[33]	96	48
10	Peteritea[34]	86	40
11	Poiana Porcului[35]	83	14
12	Rogoz	120	57
13	Rohia	48	28
14	Stoiceni[36]	45	16

[29] *Vasile Cosma către Andrei Șaguna*, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 26/1854, f. 8-8v., publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 173-4.

[30] *Conspectul esamenelor din semestrul I din anul școlar 1872/3 ce s-au ținut în școalele gr[eco] or[ientale] din tractul Solnocului de Sus*, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 118/1873, f. 87v.-88, publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 417-8.

[31] Sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, județul Maramureș.

[32] Sat, comuna Coroieni, județul Maramureș.

[33] Azi Răzoare, sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, județul Maramureș.

[34] Sat, comuna Vima Mică, județul Maramureș.

[35] Azi Fântânele, sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, județul Maramureș.

[36] Sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, județul Maramureș.

15	Suciul de Jos[37]	47	35
16	Ungureni[38]	135	45

Cifrele sunt grăitoare și se poate observa cu ușurință că în 11 din cele 16 parohii, mai puțin de jumătate din copiii de vârstă școlară au frecventat cursurile în acel an.

Confirmând parcă proverbul ce spune că „la omul sărac nici boii nu-i trag”, acolo unde funcționa câte un dascăl bine pregătit și de care oamenii erau mulțumiți, interveneau alte neajunsuri. A fost cazul tânărului Mihail (în unele documente Teodor) Vele din Mașca, ce a funcționat ca învățător în anul școlar 1855-1856 în Văleni, spre deplina mulțumire a locuitorilor de aici[39]. Dintr-o neglijență a protopopului Vasile Cosma, tânărul a fost luat la oaste, fapt pentru care protopopul a fost aspru mustrat aspru de către episcop, care i-a cerut să găsească un dascăl vrednic pentru școala din Văleni, iar pentru tânărul Vele să facă demersurile necesare și să încerce să-l scape de serviciul militar[40]. Spre o situație asemănătoare se îndrepta pedagogul Ioan Buda din Ungureni, în cazul căruia protopopul nu înaintase cererea pentru certificatul de la Pretură. Din această cauză episcopul nu putea confirma contractul încheiat de dascăl cu obștea bisericească, iar cel din urmă era pasibil de a fi recrutat în armată[41].

Dacă aruncăm o privire asupra rezultatelor obținute de elevii școlilor confesionale din Protopopiatul Solnocului II, putem observa că acestea erau în general bune la Religie și parțial bune la Citire. Rezultate slabe se înregistrau la Matematică (cele patru operații) și uneori la Cântare și chiar la Citire (citirea literelor mergând mai rău decât cea a slovelor chirilice)[42].

O altă categorie de școli a fost cea a școlilor mixte, în număr de opt în 1854: Suciu de Jos, Poiana Porcului, Cupșeni, Dobricu Lăpușului, Libotin, Mașca, Rohia și Ungureni.

---

[37] Sat, comuna Suciu de Sus, județul Maramureș

[38] Sat, comuna Cupșeni, județul Maramureș.

[39] *Atestat*, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 39/1856, f. 1, publicat în Dumitru Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 178.

[40] Document cu nr. 79 din 8 iulie 1856, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 39/1856, f. 6-6v., publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 179.

[41] Document cu nr. școlar 126 din 4 iulie 1857, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 42/1857, f. 13, publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 190-1.

[42] *Consemnarea clasificatorie la finea cursului al 2-lea de la 1 Aprilie 1857 până în 27 iulie 1857*, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 42/1857, f. 1-2, publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 197.

Din păcate, posibilitățile materiale ale comunităților sătești erau de multe ori, cum am arătat și mai sus, mai modeste decât dorința lor de a-şi întemeia locașuri școlare. Urmarea acestei stări de lucruri a fost că, în unele cazuri de localități, mixte din punct de vedere confesional (cu ortodocși şi greco-catolici), românii au ales soluția de a-şi organiza şi întreține școli mixte, ceea ce însemna că ambele comunități dintr-un sat, atât cea ortodoxă, cât şi cea greco-catolică întrețineau o singură școală. Deși uneori părea că aceasta ar fi o soluție la problemele de finanțare a școlilor confesionale, practica ne-a dovedit că nici această variantă nu era cea ideală. Existau şi aici probleme, cum se poate vedea în cazul localității Dobricul Lăpușului, unde dascălii se alternau in fiecare an (un an cel greco-catolic, iar în anul următor cel ortodox). În 1874, fiind rândul greco-catolicilor să își angajeze un dascăl, aceștia nu au găsit o persoană potrivită, iar urmarea a fost că școala pur şi simplu nu funcționa din această pricină[43].

De asemenea, la Suciu de Jos, românii (ortodocși și greco-catolici) au primit de la proprietarul Nemes Joseff un lot de pământ pentru școală și învățător. Problema era că din 1852, de când fusese donat, terenul a fost folosit de către „parohul g[reco] catolic Ilie Popovici cu curatorii săi", ceea ce a făcut ca ortodocșii să protesteze, în 1858, aducând situația la cunoștința autorităților locale[44].

În 1853 protopopul greco-catolic Ioan Dragomir de la Băiuț îi propunea omologului său ortodox Vasile Cosma să declanșeze o acțiune amplă pe lângă autorități în vederea obținerii de sprijin pentru școli confesionale mixte pentru cele două Biserici românești[45]. Vasile Cosma a fost inițial încântat de această idee, întrevăzând posibilitatea rezolvării problemei lipsei clădirilor de școală în multe din parohiile de sub jurisdicția sa, însă ulterior, mustrat fiind de episcopul său[46]. Se pare că atitudinea episcopului sibian își avea cauzele în încercarea făcută asupra sa de către episcopul unit Alexandru Sterca Șuluțiu, de a-l atrage la uniație, făgăduindu-i scaunul de mitropolit al tuturor românilor din Imperiul austriac[47].

În aceeași atmosferă, adesea tensionată, se desfășoară și episodul legat de școala districtuală greco-catolică. În condițiile prezentate până acum, se înregistrează

---

[43] Simion Retegan, *Sate şi școli românești din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1867-1875)* (Dacia: Cluj-Napoca, 1994), 16.

[44] Document cu nr. 59 din 20 iulie 1858, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 31/1852, f. 7-7v., publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 128-30.

[45] Document cu nr. 230 din 11 octombrie 1853, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 21/1853, f. 6-6v., publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria, 162-3.*

[46] *Vasile Cosma către Andrei Șaguna*, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II,* Dosar nr. 26/1854, f. 8-8v., publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 173-4.

[47] Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 189-90, nota 3.

în cel de al șaselea deceniu al secolului al XIX-lea, întemeierea școlii districtuale principale din Lăpușul Unguresc. Se simțea nevoia aici a unei școli românești de un nivel superior școlilor confesionale din satele zonei. Ideea a venit, se pare, din partea fostului pretor al cercului Lăpușului, Elia Mitkiewicz, care a propus-o protopopului unit Ioan Dragomir, după cum reiese dintr-un articol apărut în publicația sibiană Amicul Școalei, sub titlul „Școala districtuală principală din Lăpușul Unguresc"[48]. Școala urma să primească pe copiii din cercul Lăpușului, fără a se ține seama de confesiune. În 1854 asupra planului întemeierii unei astfel de școli au căzut de acord pretorul Mitkiewicz și protopopii tractuali (cel unit şi cel ortodox). Credincioșii români de ambele confesiuni din satele lăpușene s-au angajat să contribuie la edificarea proiectatei școli. Mai mult decât atât, au aderat la plan şi s-au angajat să-l susțină şi locuitorii din cercul Copalnic-Mănăștur, în districtul învecinat al Chioarului. Prin urmare, în 1856 școala şi-a început activitatea, într-o casă închiriată. În același an s-a făcut repartizarea pe localități pentru strângerea materialului de construcție. La 25 iulie 1858 episcopul Ioan Alexi[49] a sfințit temelia noii clădiri, la care s-a lucrat în continuare în vara acelui an, încât edificiul putea fi văzut „crescând şi ridicându-se ca zidurile Troiei la muzica lui Orfeu", după cum plastic se exprima autorul amintitului articol din Amicul Școalei. Cu asemenea spor, în primăvara anului 1859 edificiul cel nou se apropia de finalizare. Bunul mers al lucrurilor este însă oprit în acest punct. După cum afirmă semnatarul articolului din Amicul Școalei, care semnează doar cu inițiala „B", satana, care mai bine voiește a mirosi tămâia sfințită decât a vedea cum se înțeleg frații de un sânge, şi-a vârât şi aici unghiile, încercând să nimicească dintr-o lovitură planurile nobile pe care şi le făcuseră românii.

Concret, un membru al clerului ortodox din cercul Lăpușului ar fi atras atenția Consistoriului diecezan de la Sibiu[50] şi episcopului Andrei Șaguna asupra faptului că în școala din Lăpușul Unguresc se promovează idei prea liberale, că aceasta ar fi o bază a propagandei pentru catolicism şi, prin urmare, tineretul greco-oriental se află în primejdie aici. Ca urmare, Șaguna a trimis un circular protopopilor din zonă, prin care credincioșii ortodocși erau înștiințați că nu pot fi obligați de nimeni să participe în vreun fel la edificarea şi susținerea școlii unei alte confesiuni. El chiar subliniază ideea că toate școlile trebuie să fie strict confesionale. Rezultă de aici retragerea de la susținerea școlii din Lăpușul Unguresc a unui număr însemnat de localități. Dacă inițial școala se baza pe 80-85 de sate, în urma frământărilor din 1858-1859, ea mai rămâne să fie susținută doar de 46 de sate.

---

[48] B., „Școala districtuală principală din Lăpușul Unguresc," 348-50.

[49] Ioan Alexi (1801-1863), a fost primul episcop al noii Eparhiei unite de Gherla, numit în 1854, hirotonit în 1855 şi instalat în septembrie 1856.

[50] Consistoriul diecezan de la Sibiu funcționa atât ca şi Consistoriu bisericesc, cât şi ca Senat (inspectorat) școlar pentru școlile confesionale ale eparhiei.

Chestiunea circularelor trimise de Șaguna pe tema școlilor mixte este mai veche şi a început încă din 1853[51].

De fapt, pe tema școlii principale greco-catolice din Lăpușul Unguresc s-au iscat nenumărate discuții între reprezentanții celor două Biserici românești din Transilvania: Greco-Răsăriteană şi Greco-Catolică. Aceste discuții, chiar controverse, le găsim oglindite în presa vremii, sub forma unei polemici ce s-a întins pe mai multe luni, între protopopul unit Demetriu Varna, care-şi publică materialele în ziarul Concordia, din ianuarie până în aprilie 1868, şi protopopul ortodox Samuil Cupșa, care-i răspunde prin alte materiale, publicate din martie până în iunie, același an 1868, în Telegraful Român. Alte probleme legate de frământările ce au avut loc în jurul școlii lăpușene au fost semnalate câțiva ani mai devreme de Foae pentru minte, inimă şi literatură, în numerele 44 şi 45 din 1860 sub titlul: „O luptă pentru dreptate. Protocolul luat în adunaţia sinodală din 19 decembrie 1859, ținută la Suciul de Jos în trapul Lăpușiului" şi în Amicul Școalei, nr. 43 din anul 1861.

În urma discuțiilor iscate în jurul școlii din Lăpușul Unguresc, Guberniul Marelui Principat al Transilvaniei a trimis la fața locului, în iarna anului 1858 o comisie formată din consilierii școlari Pavel Vasici (ortodox), Carol Festl (romano-catolic), protopopul ortodox de Târgu Mureș, Partenie Trombiţaş şi translatorul Mureşianu, cu misiunea de a cerceta cum stau lucrurile. Din cauză că părerile înregistrate pe teren erau divergente, ancheta n-a putut ajunge la rezultate concludente. Cu toate acestea, Demetriu Varna, în materialul pe care-l trimite spre publicare ziarului Concordia, susține că protopopul Partenie Trombiţaş i-ar fi influențat pe preoții şi credincioșii ortodocși să declare că nu mai vor să sprijine material școala lăpuşană[52]. Pentru a evita alte discuții, Guvernul a hotărât să scutească de la orice contribuții pe seama școlilor confesionale mixte şi mai ales pe seama celei din Lăpușul Unguresc un număr de 12 comune ortodoxe.

În perioada de început a lucrărilor de clădire a școlii din Lăpușul Unguresc, cele 16 comune ce alcătuiau Protopopiatul Ortodox Solnoc II, (toate cu populație mixtă, ortodocși şi greco-catolici, în diferite proporții) au contribuit, după cum reiese din actele vremii[53], cu sume de bani, materiale de construcție şi zile de muncă la înălțarea numitului edificiu. Aceste contribuții totalizează 1145 de florini în obligații ale împrumutului de stat, 671 de florini şi 75 de creițari „în bani gata" (peșin), 77 de stânjeni de piatră, 8 bucăți de lemn de construcție şi 107 zile de lucru. Sumele de bani

---

[51] Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, documentele: 44 – p. 155; 87 – p. 187; 88 – p. 188; 91 – p. 191; 104 – pp. 200-1 şi 111 – pp. 205-6.

[52] Demetriu Varna, „Istoria școalei principale greco-catolice din Lăpușul Unguresc," *Concordia* 1 (16 ianuarie 1868): 381; 2 (19 ianuarie 1868): 384-5.

[53] *Conspect,* în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 123/1874, f. 6, publicat în Suciu et al., Crâmpeie din istoria, 240.

din lăzile comunelor au fost acordate destul de „discret” în multe cazuri, direct prin juzii comunali şi bătrânii sătești, fără ca ei să fi obținut în prealabil acordul mirenilor pentru aceasta. Cu toate că preoții ortodocși au atras atenția juzilor şi bătrânilor să nu dea nimic din lăzile comunale pentru școli fără a înștiința în prealabil pe toţi locuitorii comunei, se pare că fostul pretor Elia Mitkiewicz a găsit mijloacele prin care să-i convingă să treacă peste această oprelişte.

Ca urmare a citirii în biserici a circularelor lui Șaguna, care cereau ortodocșilor să-şi susțină doar școlile confesionale proprii şi arătau că nimeni nu avea dreptul să-i oblige la contribuții pe seama școlii vreunei alte confesiuni şi după ce autoritățile de stat au dat şi ele hotărâri şi ordine în această privință, comunele bisericești greco-răsăritene încep să facă cereri de restituire a părților ce li se cuvin din sumele date fără știrea sau chiar fără voia lor pentru ridicarea școlii din Lăpușul Unguresc, mai ales în primele luni ale anului 1859[54]. Însă, după cum rezultă din documente, cel puțin în unele comune, s-au mai făcut încercări de a obține bani de la ortodocși pentru școala din Lăpuș şi în anii următori, 186155 şi 186656.

În ce privește atitudinea lui Andrei Șaguna față de colaborarea dintre ortodocși şi greco-catolici pe tărâm școlar şi nu numai, trebuie să spunem că arhiereul de la Sibiu îi suspecta pe greco-catolici de intenții prozelitiste. Din același motiv el trimisese la 4 iulie 1857 o scrisoare de aprobare protopopului Vasile Cosma care a cerut preoților săi să nu intre în legătură cu mitropolitul greco-catolic Alexandru Sterca-Şuluţiu[57], aflat la băile de la Stoiceni[58]. În caz contrar, credea Șaguna, ierarhul unit ar fi putut încerca să-i îndemne pe cei ce i s-ar fi înfățișat să treacă la greco-catolicism, căci a făcut această încercare chiar şi cu el, cu Șaguna. Această suspiciune a episcopului sibian nu era neîntemeiată[59].

[54] Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, documentele 113 – p. 207, 114 – p. 207, 117 – p. 209, 118 – p. 210, 119 – p. 210, 120 – p. 211.

[55] *Raport*, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 64/1860, f. 5, publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 234.

[56] Document cu nr. 47 din 6 august 1866, în *A.N.J. MM. B.M.*, *Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 90/1866, f. 1-1v. și f. 4-5v., publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 281-2.

[57] Alexandru Sterca Şuluţiu (1794-1867), episcop şi mitropolit greco-catolic. A fost ales episcop de Blaj în 1850, hirotonit şi înscăunat în 1851. În urma ridicării la 26 nov. 1853 a Episcopiei Blajului la rang de Mitropolie, titularul acesteia este numit arhiepiscop şi mitropolit al Bisericii Române Unite din Transilvania. A prezidat împreună cu episcopul Andrei Șaguna, la Sibiu, în 1861, Conferința națională a românilor, iar în 1863, tot la Sibiu, Congresul național român.

[58] Document cu nr. școlar 190 din 4 iulie 1857, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 41/1857, f. 2, publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 188-9.

[59] Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 189-90, nota 3.

În cadrul polemicii mai sus amintite, desfășurată prin intermediul ziarelor Telegraful Român de la Sibiu şi Concordia care apărea în Pesta, cele două părți își făceau diverse reproșuri, mai mult sau mai puțin întemeiate, mai mult sau mai puțin serioase, cum se întâmplă adesea în asemenea cazuri. În general greco-catolicii reproșau ortodocșilor faptul că, retrăgându-şi sprijinul promis pentru edificarea locașului şi bunul mers al procesului de învățământ în Lăpușul Unguresc, au pus în pericol însăși existența școlii ce avea menirea de a ridica nivelul de cultură şi de pregătire a poporului român din această parte a Transilvaniei. La acestea, protopopul ortodox Samuil Cupșa venea, pe lângă dispozițiile circularelor şaguniene, cu un argument ce nu poate fi trecut cu vederea: partea greco-catolică cerea sprijinul ortodocșilor pentru construirea şi întreținerea școlii, dar când se luau decizii cu privire la școală, acest lucru era făcut doar de către uniți[60]. Așa că nu e de mirare că ortodocșilor, care la început au contribuit cu sume însemnate şi importante cantități de materiale de construcții, nu le convenea faptul că nu erau consultați şi nu participau în nici un fel la luarea deciziilor ce priveau școala din Lăpușul Unguresc.

În ciuda situației create în jurul școlii lăpușene şi a prevederilor circularelor sibiene privitoare la școlile confesionale mixte în general, e posibil ca la nivelul credincioșilor şi clerului din parohii, lucrurile să fi fost percepute ceva mai degajat, deoarece avem cazul comunității ortodoxe din Suciul de Jos, care şi în anul 1866 contribuie bănește la susținerea școlii greco-catolice din Lăpușul Unguresc[61], dar avem şi cazurile unor preoți ortodocși din Protopopiatul Solnocului al II-lea care-şi trimit copiii să învețe carte la aceeași școală greco-catolică din Lăpușul Unguresc. Este vorba de preotul Ioan Cosma din Rogoz, în grija căruia se află cei trei nepoți, copiii răposatului său fiu, capelanul Nicolae. Cel mai mare dintre cei trei copii învăța la școala din Lăpușul Unguresc[62]. La aceeași școală își primeau învățătura şi doi din cei șase fii ai fostului protopop Vasile Cosma din Rohia[63].

După toate probabilitățile, tensiunea din relațiile dintre reprezentanții celor două biserici românești scădea odată cu trecerea timpului. În vara anului 1870 preoții tractului Solnocului al II-lea primeau din darul imperial suma se 502 florini. Cu această ocazie vicarul arhiepiscopal Nicolae Popea îi cere protopopului Samuil Cupșa să aibă grijă ca din acest dar să-i dea „barem 20 de florini” şi parohului

---

[60] A se vedea în acest sens replica dată de Samuil Cupșa în *Telegraful Român*, 1868, XX, nr. 47, 13/25 iunie, pp. 186-187 şi în nr. 48, 16/28 iunie, p. 189.

[61] Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, documentele: 209 – p. 280, 210 – p. 281.

[62] *Cerere, în A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 96/1867, f. 4-5v., publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 312-3.

[63] Document cu nr. 873 din 22 august 1868, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 102/1868, f. 23, publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 345-6.

Ioan Perhaiță din Ungureni, care servea şi drept catehet pentru elevii ortodocși de la școala greco-catolică din Lăpușul Unguresc[64]. Prin urmare, cel puțin în anul școlar 1869-1870, catehizarea elevilor ortodocși de aici se făcea din nou de către unul din preoții greco-răsăriteni ai protopopiatului Solnocului al II-lea.

Disensiunile care i-au stăpânit pe ortodocșii şi greco-catolicii din Țara Lăpușului par a se stinge total în 1873, cu toate că în urmă cu doar câțiva ani diferendele în privința mai ales a școlilor mixte, păreau interminabile. La 2 iunie 1873 se încheie un pact între vice protopopul unit Demetriu Văşnel din Lăpușul Românesc şi protopopul ortodox Samuil Cupșa din Cupșeni, prin care cei doi ajung la înțelegerea ca școlile din comunele majoritar ortodoxe Libotin, Cupșeni, Poiana Porcului (azi Fântânele) şi Dobricul Lăpușului să revină ortodocșilor, iar cele din Suciu de Jos şi Rohia greco-catolicilor[65]. În septembrie același an Samuil Cupșa adresează o scrisoare mitropolitului de la Sibiu, în care arată situația școlilor confesionale din tract în urma înțelegerilor făcute cu partea unită[66].

În sfârșit, în aprilie 1874 protopopul Samuil Cupșa este invitat de juristul unit Gabriel Manu la o conferință comună în vederea unirii eforturilor pentru susținerea școlii din Lăpușul Unguresc, cu atât mai mult cu cât acum plutește asupra ei pericolul de a fi desființată. Juristul greco-catolic dă şi câteva date, arătând că din totalul de 866 de elevi pe care i-a avut școala între 1860 şi 1873, 764 au fost români. Dintre aceștia 243 erau ortodocși. Celor din urmă nu li s-a perceput didactrul de 2-3 florini, așa cum prevedea legea[67]. Numărul elevilor de alte naționalități (unguri, germani şi evrei) a fost foarte mic în comparație cu al românilor. Şi din această informație putem trage concluzia că nu e exclus ca la nivelul comunităților locale din zonă situația să nu fi fost în realitate așa de încordată pe cât s-ar putea crede dacă am lua în considerare doar reacțiile de la nivel mai înalt, sau polemicile din presa vremii. Nu după mult timp, la 4 mai 1874 mitropolitul Procopie Ivașcovici își exprimă satisfacția pentru încheierea controversei iscate în jurul școlii districtuale din Lăpușul Unguresc[68]. Astfel ia sfârșit o situație care i-a învrăjbit într-o anumită măsură pe românii ortodocși şi greco-catolici din Țara Lăpușului, dar şi din localitățile ținuturilor învecinate.

[64] Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, documentele: 284 – p. 383, 289 – p. 386, 296 – p. 391.

[65] Document cu nr. 132 din 29 septembrie 1873, în A.*N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 120/1873, f. 92, publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 433-4.

[66] *Înștiințare*, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 123/1874, f. 1-1v., publicat în Suciu et al, *Crâmpeie din istoria*, 447.

[67] *Înștiințare*, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 123/1874, f. 1-1v., publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 447.

[68] Document cu nr. școlar 1178 din 4 mai 1874, în *A.N.J. MM. B.M., Fond Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, Dosar nr. 123/1874, f. 11, publicat în Suciu et al., *Crâmpeie din istoria*, 448.

Deşi instituția de învățământ de care ne-am ocupat nu a fost o școală mixtă în sensul pe care termenul îl avea în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în contextul învățământului confesional românesc din Transilvania, pentru că ea şi-a păstrat tot timpul titulatura de școală districtuală greco-catolică, găsim în organizarea şi modul ei de funcționare elemente definitorii pentru amintitele școli mixte. Dintre acestea am pomeni aici susținerea școlii cu forțe unite de către ortodocși şi greco-catolici, profesori cu pregătire cât mai bună, catehizarea elevilor fiecărei confesiuni de către preoţi-catiheţi ai acelei confesiuni.

Cu toate greutățile și vicisitudinile pe care a trebuit să le înfrunte, Școala confesională din Țara Lăpușului în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, instituție aflată sub conducerea Bisericii, a reușit să-și împlinească menirea și să contribuie la ridicarea prin știința de carte a generațiilor care aveau să împlinească, după câteva decenii, marele ideal al unității noastre naționale.

*

Dacă ar fi să spun ce-mi vine în minte atunci când îl întâlnesc sau îl pomenesc pe Părintele Ioan Chirilă, cred că sunt, în principal, două noțiuni: Biserica și Școala. De Biserică îl percep legat prin iubirea de slujire la Sfântul Altar, iar Școala este locul în care l-am cunoscut. În 1989 era tânăr profesor la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca, în vremea în care eu mă pregăteam să devin elev al aceleiași instituții. După câțiva ani l-am întâlnit din nou în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul UBB. Astăzi mi-ar veni greu să-mi imaginez Facultatea noastră fără prezența Părintelui Profesor.

Restaurarea unei icoane brâncovenești cu reprezentarea Sf. Apostol Ioan

Marin Cotețiu
preot conferențiar universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Introducere în lucrare

Potrivit specializării mele didactice în domeniul restaurării picturii și motivat de faptul că Părintele Profesor Ioan Chirilă se află și sub ocrotirea Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan – prin numele său și prin activitatea sa exegetică asupra Sfintei Scripturi – am ales ca temă pentru studiul meu restaurarea unei icoane brâncovenești având reprezentarea acestuia.

În acest studiu prezint unele aspecte semnificative legate de restaurarea moleniei *Sf. Ap. Ioan* din iconostasul Bisericii Sfântul Gheorghe din Mogoșoaia, judeţul Ilfov.

Lucrarea mea conține date istorice despre biserică, menționări cu privire la tehnica artistică a iconostasului, elemente semnificative din programul iconografic al iconostasului, descrierea iconografică a moleniei, starea ei de degradare înainte de restaurare, şi specificații metodologice referitoare la intervențiile de restaurare pe care le-am efectuat. Pentru restaurarea icoanei au fost necesare următoarele operații: consolidarea stratului pictural, dezinsecţia suportului lemnos, consolidarea panoului prin impregnare, reconstituirea fragmentelor lipsă din sculptura ornamentală, poleirea elementelor reconstituite, chituirea lacunelor grundului, integrarea cromatică a lacunelor stratului pictural și vernisarea picturii.

Textul este însoțit de imagini care ilustrează aspecte dinainte de restaurare, din timpul câtorva dintre operațiile pe care le-am efectuat și după restaurare.

Date istorice despre biserica *Sfântul Gheorghe* din Mogoșoaia

Această biserică, care este clasată ca monument istoric, a fost construită în 1688, fiind ctitorită de Sfântului Voievod Martir Constantin Brâncoveanu. Iconostasul bisericii datează și el din acel an. Evenimentele care au urmat în decursul istoriei au afectat autenticitatea de ansamblu a iconostasului. Se presupune că Biserica Sfântul Gheorghe a suferit pierderi în împrejurările din anul 1775 când palatul de la

Mogoşoaia a fost bombardat, întrucât cele mai multe dintre icoanele brâncovenești originale din iconostas au fost înlocuite după acele evenimente[1].

În decursul timpului au existat şi alte momente în care s-a intervenit în mod inadecvat asupra bisericii sau a componentelor sale artistice şi care au lăsat asupra iconostasului bisericii din Mogoşoaia urme care pot fi identificate și astăzi. Este cunoscut faptul că în secolul XIX biserica a fost repictată în tehnica ulei peste fresca originală brâncovenească, existând posibilitatea ca atunci să se fi făcut repictări parțiale și asupra iconostasului. Pe lângă toate intervențiile umane negative de până atunci se pare că perioada anilor 1941-1943 a fost cea în care pictura murală a bisericii a avut cel mai mult de suferit, și este posibil ca atunci să fi suferit din nou și iconostasul. În acei ani au fost făcute lucrări total necorespunzătoare de curăţare a picturii murale, fără aprobarea Comisiei Monumentelor Istorice, de către persoane care nu erau autorizate pentru pictura bisericească. Putem presupune că în acele împrejurări sau în altele ca acelea a fost curățată extrem de puternic policromia iconostasului, cu mijloace inadecvate care au produs abraziuni extinse pe suprafețele poleite, ajungând în profunzimea grundului și chiar până la lemn. În anul 1943, când lucrările efectuate necorespunzător erau foarte înaintate, Comisia Monumentelor Istorice l-a însărcinat pe I.D. Ştefănescu pentru a se deplasa la biserica din Mogoşoaia și a cerceta acele lucrări. După vizita pe care a făcut-o în acest scop el a întocmit un raport în care a surprins gravitatea situaţiei şi starea de degradare avansată în care fusese adusă pictura prin curățarea ei dură: „Meşterii au frecat energic bolţile şi pereţii cu soluţii puternice de sodă caustică, amoniac şi vitriol. Pătura de funingine groasă şi de murdărie a dispărut. Odată cu ea au dispărut şi capete de sfinţi […] şi detalii. Au rezultat şi suprafeţe importante care au rămas albe, la baza cupolei, pe arcul triumfal şi pe bolta absidei principale şi aurirea…”[2].

Menționări cu privire la tehnica artistică a iconostasului

Panourile de lemn ale icoanelor, frizele sculptate, coloanele și colonetele iconostasului Bisericii Sfântul Gheorghe din Mogoşoaia sunt realizate din lemn de tei, iar structura iconostasului este din lemn de stejar. Frizele ample montate între registrele de icoane sunt sculptate în relief înalt cu diferite elemente vegetale: vrejuri, struguri şi frunze de acant. În exuberanța ornamentelor vegetale apar din loc în loc și câteva reprezentări animaliere: lei, căprioare şi păsări. Policromia sculpturii este realizată prin poleirea reliefurilor cu foiţă de aur, iar fundalul sculpturii este pictat cu albastru, acest contrast cromatic servind la evidențierea prețiozității aurului. Din nefericire, așa cum menționam mai înainte, cea mai mare parte din foița de

---

[1] Doina Mândru şi Romeo Andronic, *Biserica Sfântul Gheorghe Mogoşoaia* (Bucureşti: Cuvântul Vieţii, 2014), 41-2.

[2] Mândru şi Andronic, *Biserica Sfântul Gheorghe Mogoşoaia*, 83-6.

aur s-a pierdut ca urmare a unor intervenții dure de curățare efectuate în trecut. De asemenea, doar câteva dintre icoanele pe care le vedem azi sunt dintre cele brâncoveneşti, pictate la sfârşitul secolului al XVII-lea, celelalte s-au pierdut în împrejurările nefericite de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, iar cele cu care au fost înlocuite pot fi databile în prima jumătate a secolului XIX. Grundul icoanelor brâncoveneşti şi cel al sculpturii policrome este alb şi are grosimea de 1-2 mm, iar grundul icoanelor de secol XIX şi cel al panourilor de la poalele iconostasului este de culoare roşie şi are grosimea mai mică de 1 mm. Icoanelor brâncoveneşti sunt pictate în tehnica tempera, iar icoanelor de secol XIX sunt pictate în tehnica uleiului. Poleirea este realizată în tehnica bolosului.

Elemente semnificative din programul iconografic al iconostasului

Deasupra iconostasului, pe coronamentul traforat se află crucea mare cu reprezentarea Mântuitorului Iisus Hristos răstignit. Crucea este încadrată de două icoane molenii, în mod tradițional fiind reprezentați pe ele Maica Domnului și Sf. Apostol Ioan. Aici însă icoana originală a Maicii Domnului nu se mai păstra iar în locul ei era o icoană pe placaj, cu pictură de secol XX realizată în mod greșit cu reprezentarea în acest loc a Sf. Ioan Botezătorul. Cealaltă este icoana originală brâncovenească cu reprezentarea Sf. Apostol Ioan. În cadrul restaurării pe care am realizat-o am pictat o nouă icoană molenie Maica Domnului, în stilul picturii brâncovenești, iar pe spatele ei am fixat placajul cu icoana Sf. Proroc Ioan Botezătorul, pentru a păstra totuși ca mărturie istorică acest adaos recent.

Sub crucea de pe coronament se află un registru cu icoane în formă de medalioane rotunde, în ordinea de la stânga la dreapta fiind reprezentați: Sf. Ioan Damaschin, Sf. Proroc Daniil, Sf. Proroc Ghedeon, Sf. Proroc Iacob, Sf. Proroc Ieremia, Sf. Proroc David, Sf. Proroc Moise, Sf. Arhanghel Gavriil, Maica Domnului Orantă, Sf. Arhanghel Mihail, Sf. Proroc Aaron, Sf. Proroc Solomon, Sf. Proroc Zaharia, Sf. Proroc Isaia, Sf. Proroc Iezechiel, Sf. Proroc Avacum şi Sf. Cozma.

Întregul registru al icoanelor Sfinţilor Apostoli este constituit ca o reprezentare extinsă a scenei Deisis. În centru se află icoana Iisus Hristos Arhiereu, iar de o parte şi de alta sunt icoanele Maica Domnului şi Sf. Ioan Botezătorul și câte șase Sfinți Apostoli. Ordinea așezării icoanelor este dinspre centru spre capetele registrului iconografic, dar în lectura facilă de la stânga la dreapta ordinea este următoarea: Sf. Ap. Toma, Sf. Ap. Bartolomeu, Sf. Ap. Andrei, Sf. Ap. Marcu, Sf. Ap. Matei, Sf. Ap. Petru, Sf. Ap. Pavel, Sf. Ap. Luca, Sf. Ap. Ioan, Sf. Ap. Iacob, Sf. Ap. Simon şi Sf. Ap. Filip.

La o restaurare anterioară ansamblul programului iconografic al iconostasului a fost tulburat. Registrul icoanelor prăznicare fusese montat incorect, în poziţia registrului icoanelor Sfinţilor Apostoli, ordinea aşezării icoanelor prăznicare nu ţinea

cont de cronologia evenimentelor, iar reprezentarea Schimbarea la Faţă apărea de două ori (o icoană brâncovenească şi o icoană de secol XIX). Iată înșirarea icoanelor în ordinea în care se găseau: Răstignirea Domnului, Înjumătăţirea praznicului, Adormirea Maicii Domnului, Schimbarea la Faţă, Botezul Domnului, Naşterea Maicii Domnului, Învierea lui Lazăr, Pogorârea Duhului Sfânt, Schimbarea la Faţă, Înălţarea Domnului, Întâmpinarea Domnului, Intrarea în Ierusalim, Aducerea la Templu a Maicii Domnului, Înălţarea Sfintei Cruci şi Buna Vestire.

Pe uşile împărăteşti, în scena Buna Vestire, sunt reprezentaţi Maica Domnului şi Sf. Arhanghel Gavriil. Sub această scenă sunt pictați: Sf. Proroc Solomon, Sf. Proroc Isaia, Sf. Proroc Moise şi Sf. Prooroc David.

În registrul icoanelor împărăteşti, de o parte și de cealaltă a ușilor împărătești sunt icoanele Iisus Hristos Pantocrator și Maica Domnului cu Pruncul. În același registru, la capete, spre sud este icoana cu Sf. Ierarh Grigorie Decapolitul şi Sf. Cuvios Dimitrie (Basarabov), iar spre nord icoana cu Sf. Mucenic Hristofor, Sf. Ierarh Atanasie, Sf. Cuvios Simeon şi Sf. Mucenic Procopie.

La poalele iconostasului, sub icoanele împărăteşti, pe panouri cu fundal albastru sunt pictate buchete mari de flori.

Descrierea iconografică a moleniei *Sf. Apostol Ioan*

Sfântul Apostol Ioan este reprezentat figură întreagă, cu capul ușor aplecat, având chipul cu o expresie de întristare. Mâna dreaptă ridicată la piept în dreptul inimii accentuează expresia. Sfântul Ioan este înveșmântat cu un chiton albastru, cu clavus ocru cu umbre roșii, iar peste chiton poartă un himation roșu care îi învelește umărul și brațul stâng și apoi se revarsă în falduri mari, parcă umflate de vânt. Fundalul iconei este albastru ceruleum, de la o intervenție veche de repictare peste poleirea originală cu foiță de aur. Aureola este de culoare ocru, marcată cu un contur alb, fiind și ea repictată peste aurul original. Sfântul este reprezentat desculț. Prin comparație cu cerul, pământul ocupă o mică suprafață din compoziția iconografică.

Panoul icoanei este decupat în partea superioară în formă de arc de cerc, fiind asemenea unei bolți susținută de capitelurile a două coloane răsucite. În exterior panoul este decorat cu vrejuri de frunze sculptate.

Starea de degradare a icoanei înainte de restaurare

Înainte de restaurare molenia Sf. Apostol Ioan se afla într-o stare de degradare avansată. Ca urmare a curăţărilor dure realizate cu mijloace inadecvate în trecutul îndepărtat policromia originală era puternic afectată, fiind erodată o mare parte din poleirea cu foiţă de aur a reliefurilor sculptate, nemaifiind vizibile decât urme din

poleirea originală. Intervenţii incorecte au fost şi repictările extinse care au afectat negativ autenticitatea picturii originale.

La nivelul suportului lemnos erau ușor vizibile următoarele tipuri de degradări: lipsa unor fragmente din elementele sculptate, înlocuirea unor fragmente originale cu altele refăcute, fragilizarea lemnului ca urmare a numeroaselor galerii produse de insecte xilofage, fisuri, fixări incorecte cu cuie metalice. La nivelul stratului pictural al icoanei şi policromiei elementelor sculptate existau: clivaje, lacune, abraziuni graduale până la suport prezente pe suprafeţe mari, întunecarea şi opacizarea vernisului, cracluri, repictări, depuneri aderente de impurități.

Specificații referitoare câteva dintre intervențiile de restaurare a icoanei

În demersul meu de restaurare a acestei icoane am efectuat operaţii prin care am urmărit mai întâi să stabilizez degradărie ei, apoi să-i îmbunătățesc starea de conservare, iar prin intervențiile specifice de prezentare estetică finală să pun în valoare pictura ei. Principalele operații pe care le-am realizat au fost: consolidarea stratului pictural, dezinsecţia panoului icoanei, curăţarea depunerilor de impurități, reconstituirea elementelor sculptate pierdute, chituirea lacunelor panoului și ale stratului de grund, integrarea cromatică a abraziunilor şi lacunelor stratului pictural, poleirea şi patinarea elementelor sculptate reconstituite, vernisarea picturii și a poliscomiei.

Pentru operația de consolidare a stratului pictural desprins de pe suport am utilizat soluţie apoasă de 6% clei de peşte, cu adaos de 1% Preventol® RI80; soluția consolidantă fiind încălzită la 50-60°C, iar termocauterul la 65-70°C.

Dezinsecţia panoului icoanei am realizat-o cu PER-XIL® 10, nediluat. Am efectuat injectări în galeriile produse de insectele xilofage şi în fisurile lemnului, apoi am pensulat această soluție insecticidă pe suprafața cu lemn natur pentru tratarea sa în profunzime.

La curăţarea depunerilor de impurități am acţionat gradual, în etape. Mai întâi am eliminat prin metode uscate acumulările de impurități neaderente (praf, particule de funingine, depuneri de natură organică) de pe întreaga suprafață a icoanei. La curăţarea prin metode fizico-chimice a picturii și policromiei am utilizat în principal soluţii pe care le-am preparat din amestecuri în diferite procente de: alcool etilic, esenţă de terebentină, white spirit, etilenglicol, xilen, acetat de etil ș.a., iar la curățarea depunerilor aderente de impurități de pe suprafaţa lemnului natur am utilizat în principal soluţii hidroalcoolice în diferite concentrații.

Reconstituirea elementelor sculptate pierdute am realizat-o copiind cu cauciuc siliconic forma unor elemente similare păstrate și apoi turnând în mulaj negativ produsul epoxidic bicomponent Balsite® WK, având adăugată și esesență de terebentină în cantitate mică pentru a obține vâscozitatea potrivită.

În operația de chituire a lacunelor stratului de grund am utilizat un grund preparat din cretă micronizată şi soluție apoasă de 6% clei de peşte, cu adaos de 1% Preventol® RI80. Am utilizat acest grund încălzit la 35-40°C şi l-am aplicat în patru straturi. Am urmărit obţinerea unui grund absorbant. Pe suprafața policromiei, pentru obturarea orificiilor create de insecte xilofage am adăugat în grund și mici cantități de pigmenți – în principal ocru, brun și roșu – pentru a obține un grund cu nuanțe asemănătoare celor ale bolusului și foiței de aur.

Poleirea elementelor sculptate pe care le-am reconstituit volumetric am realizat-o în tehnica bolusului, cu adaos de soluție apoasă cu concentrație de aproximativ 2% clei de pește și 1% Preventol® RI80. Preparația aceasta de bolus am aplicat-o în mai multe straturi subțiri, iar apoi am lipit foiță de aur și ulterior am patinat-o cu laviuri de acuarela pentru a avea o nuanță cât mai apropiată de nuanța naturală a policromiei.

La integrarea cromatică a abraziunilor şi lacunelor stratului pictural am utilizat în prima etapă tehnica acuarela, iar după aplicarea unui vernis izolant am finalizat integrările în tehnica culorilor de vernis. Astfel am respectat principiul compatibilităţii materialelor şi principiul reversibilităţii. Am urmărit ca integrările cromatice să fie mai puţin intense față de culorile originale, pentru a le pune în valoare.

Vernisarea picturii și a policromiei am realizat-o în două etape, prin pensulare. Am utilizat în prima etapă 10% șelac decerat cu rol de vernis izolant, iar în a doua etapă am folosit un amestec preparat în părți egale de vernis lucios, vernis mat și esență de terebentină, obținând astfel un vernis final cu aspect semilucios.

Am căutat ca prin operațiile de restaurare pe care le-am efectuat să pun în valoare atât această icoană cât și întreg iconostasul din care ea face parte, urmărind să realizez unitatea estetică de ansamblu şi să păstrez mărturiile etapelor istorice importante pe care le-a parcurs[3].

---

[3] Sursele bibliografice folosite sunt: Cesare Brandi, *Teoria restaurării*, trad. de Ruxandra Balaci (Bucureşti: Meridiane, 1996); Marin Coteţiu, „Restabilirea prin restaurare a programului iconografic al iconostasului de la biserica *Sfântul Gheorghe* din Mogoşoaia," *Caietele restaurării 2017* (Bucureşti: ACS, 2017), 118-29; Marin Coteţiu, „Restaurarea coronamentului iconostasului brâncovenesc de la Biserica *Sfântul Gheorghe* din Mogoşoaia," în *Medicii şi Biserica*, vol. XVI, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2018), 607-17; Marin Coteţiu, *Specificul intervenţiilor de conservare-restaurare a imaginilor artistice din spaţiul ortodox* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2016); Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine* (Bucureşti: Sophia, 2000); Ioan Istudor, *Noţiuni de chimia picturii* (Bucureşti: ACS, [3]2011); Aurel Moldoveanu, *Conservarea preventivă a bunurilor culturale* (Târgovişte: Cetatea de Scaun, [4]2010).

Imagini ilustrând degradări ale moleniei *Sf. Apostol Ioan* și aspecte din timpul unor operații de restaurare



Fisuri ale stratului pictural al icoanei



Fisuri, clivaje și lacune ale policromiei



Ruptura unui element ornamental sculptat



Lacune ale panoului. Lipsa umor elemente ornamentale sculptate



Îndepărtarea depunerilor neaderente de impurități



Curățarea depunerilor aderente de impurități



Refacerea unor elemente ornamentale sculptate pierdute



Obturarea orificiilor produse de insecte xilofage



Aplicarea preparației de bolus pe elementele sculptate reconstituite



Poleirea unor elemente sculptate reconstituite



Integrarea cromatică a lacunelor stratului pictural



Detaliu cu suprafața-martor dinainte de restaurare (martorul de curățare)



Înainte de restaurare



După restaurare

*

Dedic acest studiu Părintelui Profesor Ioan Chirilă, în semn de apreciere pentru valoroasa sa activitate universitară, exprimându-mi respectul și prețuirea pentru domnia sa. M-a impresionat dintotdeauna la Părintele Profesor Ioan Chirilă bogata cultură teologică și universală pe care o deține și de care se folosește în mod simplu și natural, adaptându-se delicat la tipul de auditoriu căruia i se adresează. Prețuirea pe care i-o port este îmbogățită cu o recunoștință duhovnicească. Părintele Profesor Ioan Chirilă împreună cu Părintele Profesor Vasile Stanciu mi-au fost nași de hirotonie, faptul acesta creând pentru mine o filiație duhovnicească pentru care le sunt recunoscător.

Mecanisme religioase de apărare în timpul primei pandemii din istoria umanității[1]

Gabriel-Viorel Gârdan
preot profesor universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

„Ciuma lui Iustinian"

Pe parcursul anului, în contextul în care am fost puși, în mod neașteptat, în fața unei pandemii care afectează la scară globală toate aspectele vieții umane, am abordat de mai multe ori subiectul „Ciumei lui Iustinian" având convingerea că recursul la istorie pentru a identifica situații similare și, mai ales, efectele pe care formele pandemice ale unor afecțiuni care au cuprins societatea le-au generat este un demers necesar, util și ne oferă o înțelegere mai nuanțată a situației actuale. Dacă în abordările anterioare[2] am pus accentul pe aspecte referitoare la apariția, aria de răspândire, cronologia, formele de manifestare ale bolii și, mai ales, efectele primei mari pandemii din istoria umanității, de această dată am ales să reiau și să aprofundez câteva elemente privind mărturiile istorice referitoare la acest amplu fenomen, cu privire specială asupra elementelor care fac parte din mecanismele religioase de apărare în situații de acest fel.

Teza fundamentală a investigației mele este următoarea: Religia oferă mecanisme de apărare în timpul unei pandemii, prin urmare este important să cunoaștem, să accesăm și să asumăm aceste mecanisme.

Mobilul fundamental al acestor mecanisme de coping religios este determinat de căutarea sensului religios al evenimentelor, iar acțiunile asociate sunt menite să prevină îmbolnăvirea în timpul pandemiei, să ofere sprijin celor care se îmbolnăvesc și mai ales celor care au pierdut persoane apropiate, apoi să creeze contextul potrivit pentru căință și reîntoarcerea la devoțiunea față de Dumnezeu. Nu în ultimul

[1] Diferite aspect ale temei pe care o propunem au fost susținute în cadrul unor conferințe și părți ale textului sunt în curs de publicare în limba română sau engleză în diferite volume sau reviste.

[2] Vezi Gabriel-Viorel Gârdan, „«Ciuma lui Justinian»: efectele unei pandemii de la sfârșitul Antichității și începutul Evului Mediu," în *Medicii și Biserica*, vol. 19, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2021), 343-58; versiunea în limba engleză „The Justinianic Plague: The Effects of a Pandemic in Late Antiquity and the Early Middle Ages," *Romanian Journal of Artistic Creativity* 4 (2020): 3-18.

rând, aceste mecanisme religioase de apărare facilitează schimbarea perspectivei asupra evenimentului, asupra propriei persoane și chiar asupra religiozității însăși. Aș sublinia faptul că dovada maturității spirituale și a angajamentului religios a unei societăți este dată și de capacitatea de a descoperi sensul religios al unei pandemii.

„Ciuma lui Iustinian" a reprezentat prima mare pandemie cunoscută în istoria umanității. Vreme de 209 ani, din anul 541 până în 750, în 18 valuri succesive, cu o frecvență medie de reapariție la fiecare 11,6 ani, și-a pus amprenta asupra unei lumi care a cunoscut schimbări majore în această *epocă*. O primă observație care se desprinde din explorarea intervalului temporar și a ariei geografice de manifestare este că pandemia de ciumă, sau mai bine spus cele 18 valuri de manifestare a epidemiei de ciumă bubonică au fost numite în mod impropriu „Ciuma lui Iustinian", întrucât singurele conexiuni dintre boală și împărat sunt următoarele: primul episod din manifestările multiple în timp și spațiu a avut loc în timpul domniei împăratului Iustinian (527-565) și faptul că împăratul a fost atins de boală, însă a supraviețuit[3].

Pentru a putea înțelege atât efectele pandemiei de ciumă bubonică produsă de infecția cu *Yersinia pestis*[4], cât și mecanismele religioase de apărare a celor care se confruntau cu această molimă vom trece în revistă sursele, mărturiile istorice, izvoarele istoriografice. Nu vom insista asupra evoluției interesului față de subiect și nici asupra stadiului cercetării. Raportându-ne la cele mai noi cercetări, reținem doar faptul că izbucnirea unor epidemii violente, identificarea microorganismului care produce infecția (*Yersinia pestis)*, precum și identificarea în urma analizelor genetice a acestui microorganism în rămășițe umane datând din perioada de manifestare a pandemiei[5] au constituit momente de revizitare a acestui subiect. Nu vom supune analizei critice diferitele opinii cu privire la istoriografia subiectului[6], intenția noastră fiind doar de a evidenția principalele izvoare narative și direcțiile analitice și interpretative pe care acestea le deschid. Există cel puțin două tendințe de evaluare a acestei pandemii: una maximalistă[7], care invocând rata foarte ridicată

---

[3] Procopius din Cezareea, *Istoria Secretă*, trad. de H. Mihăescu (București: Ed. Academiei Republicii Socialiste România, 1972), 47.

[4] Pentru contextul în care s-a descoperit faptul că *Yersinia pestis* este microorganismul responsabil pentru apariția bolii și pentru modul în care acesta a ajuns să afecteze populația umană vezi Kyle Harper, *The Fate of Rome. Climate, Disease, and The End of Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2017), 206-20.

[5] Merle Eisenberg și Lee Mordechai, „The Justinianic Plague: an interdisciplinary review," *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (2019): 169-71.

[6] Există, din această perspectivă, două analize complementare excelente: Dionysios Stathakopoulos, „The Justinianic plague revisited," *Byzantine and Modern Greek Studies* 24 (2000): 256-76; Eisenberg și Mordechai, „The Justinianic Plague: an interdisciplinary review," 156-80.

[7] În această categorie pot fi incluse marea majoritate a materialelor publicate anterior

a mortalității accentuează impactul asupra societății, și alta minimalistă[8], care tinde să limiteze, în timp și spațiu, proporția consecințelor pandemiei. De asemenea, poate fi făcută o distincție între percepția imediată asupra efectelor pandemiei și evaluarea impactului la scară istorică a acesteia. Într-un fel a fost văzută molima de martorii oculari ai manifestărilor ei și altfel pot fi percepute consecințele ei de cercetătorii contemporani. Izvoarele narative sunt, de cele mai multe ori, expresia experiențelor imediate, directe, trăite de autorii lor, sau ecoul unor astfel de experiențe. Acestea au fost redactate sub imperiul emoțiilor trăite de cei care au văzut înaintea ochilor așternându-se o imagine demnă de lamentațiile vechi testamentare ale profetului Ieremia. Cercetătorii contemporani au la dispoziție mijloace mult mai variate pentru a interpreta realitățile surprinse de izvoarele narative și pentru a nuanța imaginea cu privire la consecințele în timp a marii pandemii. Nu în ultimul rând, trebuie să precizăm că abordarea noastră vizează în mod principal dimensiunea istorică. Referințele la aspectele medicale sau epidemiologice, la cercetările de microbiologie sau paleopatologie sunt relativ reduse și contextuale.

Pe de altă parte, referitor la aria de răspândire, reținem faptul că odată intrată în spațiul mediteraneean, ciuma bubonică a bântuit din port în port, din cetate în cetate, în mediul rural și în mediul urban[9], a pătruns pe văile râurilor și pe căile terestre până în cele mai îndepărtate zone populate, a avut întotdeauna aceleași forme de manifestare și a răspândit peste tot, chiar dacă nu cu aceeași intensitate, aceleași efecte. Principalul vehicul de răspândire l-a constituit populația de șobolani negri, trecerea bacilului de la animal la om fiind realizată prin mușcăturile de purici[10]. Chiar dacă nu este exclus, există rețineri serioase cu privire la modelul de

---

anului 1989 când Jean Durliat a provocat lumea științifică să colaboreze și să reevalueze din perspective multiple cercetările cu privire la ciuma bubonică, dar și lucrări ale unor autori considerați de referință pentru această arie de cercetare cum ar fi Dionysios Stathakopoulos, Michael McCormick, Peter Sarris, Lester K. Little sau Mischa Meier, ca să menționăm doar pe cei mai bine cunoscuți.

[8] Jean Durliat, „La peste du VIe siècle: pour un nouvel examen des sources byzantines," în C. Abadie-Reymal, C. Morrison și J. Lefort, eds., *Hommes et richesses dans l'Empire byzantine*, vol. I (IVe-VIe *siècle*s) (Paris, 1989), 107-19; Lee Mordechai și Merle Eisenberg, „Rejecting Catastrophe: The Case of The Justinianic Plague," în *Past and Present* 1 (2019): 3-50; Lee Mordechai et al., „The Justinianic Plague: An inconsequential pandemic?," *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 51 (2019): 25546-54, accesibil on-line la adresa https://www.pnas.org/content/116/51/25546, accesat în 20.5.2020.

[9] Mischa Meier a pus în discuție aceste aspecte și a constatat că sub nicio formă nu se poate accepta idea că ciuma lui Iustinian a fost un fenomen strict urban. Vezi Mischa Meier, „The 'Justinianic Plague': the economic consequence of the pandemic in the eastern Roman empire and its cultural and religious effects," *Early Medieval Europe* 3 (2016): 268-9 și 280.

[10] Harper, *The Fate of Rome. Climate, Disease, and The End of Empire*, 206-20. Vezi și

transmitere pneumologic, de la om la om[11], cel mai des invocat argument fiind acela că persoanele sănătoase care îngrijeau pe cei afectați de boală nu se infectau în mod obligatoriu[12].

Sursele scrise relevă rapiditatea cu care se instala și se răspândea boala. Simptomatologia subită pe care o dezvolta o persoană infectată includea: febră mare, umflături în zona abdominală și inghinală, pe coapse, sub brațe și după urechi, dureri de cap, vomă, diaree, ochi roșii și umflați. Unii intrau în comă sau sufereau accese de delir. Aveau dificultăți de respirație și de înghițire. Când umflăturile de pe corp se transformau în pete negre devenea evident că clipa morții se apropia cu repeziciune, bolnavul încetând din viață la scurt timp. De regulă, moartea survenea rapid, în câteva zile de la infectare, cauza morții fiind, de fapt, septicemia. Nu întotdeauna cei infectați mureau. Uneori umflăturile se spărgeau și puroiul se drena din ele. Acesta era primul semn că persoana bolnavă avea șanse să se vindece[13]. Prin comparație cu alte epidemii de ciumă bubonică, rata mortalității la persoanele infectate a fost estimată între 68.6 % și 78%[14].

Izvoarele narative[15]

Printre autorii care au investigat „ciuma lui Iustinian" există aproape un consens cu privire la faptul că informațiile cu privire la această pandemie provin aproape în exclusivitate din zona izvoarelor narative, având puternice note subiective, ele fiind cel mai adesea redactate sub imperiul unei stări de emotivitate accentuată.

Dovezile arhivistice și dovezi arheologice directe sunt aproape inexistente. Una dintre cele mai complexe analize a dovezilor arheologice din Siria a ajuns la concluzia că aceste dovezi doar confirmă faptul că o pandemie a produs, în mod repetat, pierderi masive de vieți omenești. Principalul argument invocat este regresul înregistrat în edificarea de locuințe noi[16]. Analiza unor papirusuri, descoperirea unor

---

Michael McCormick, „Rats, communications, and plague: Toward an ecological history," *The Journal of Interdisciplinary History* 1 (2003): 1-25.

[11] Pentru argumente pro și contra transmiterii pneumonice a ciumei vezi Eisenberg și Mordechai, „The Justinianic Plague: an interdisciplinary review," 165-6.

[12] Stathakopoulos, „Plague of Justinian; First Pandemic," 533.

[13] Pentru particularitățile pe care le surprinde fiecare izvor narativ vezi Pauline Allen, „The «Justinianic» Plague," *Byzantion* 49 (1979): 7-10.

[14] Allen, „The «Justinianic» Plague," 9.

[15] Într-o primă variantă textul a fost publicat și în volumul *Simpozionului Internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă* desfășurat la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, 2-3 noiembrie 2020: Teofil Tia și Adrian Podaru, eds., *Pastorația și filantropia creștină în vreme de pandemie: șansă, povară sau normalitate identitară?* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2021), 51-69.

[16] Vezi Hugh N. Kennedy, „Justinianic Plague in Syria and Archeological Evidence,"

rămășițe umane din care a putut fi extras material genetic în care a fost identificată bacteria *Yersinia pestis*, a unor epitafe sau a unor morminte comune nu face decât să confirme existența acestei pandemii și, eventual, aria sa de răspândire[17].

Pe de altă parte, trebuie semnalat faptul că există și un curent interpretativ care denunță supralicitarea informațiilor din izvoarele narative. Tonul l-a dat în această direcție Jean Durliant care a publicat în anul 1989 un studiu în care și-a propus să reexamineze sursele bizantine. Principalele concluzii ale acestuia au fost că accentul pus pe sursele literare a condus aproape la ignorarea mărturiilor aduse de sursele neliterare și a generat o amplificare nejustificată a consecințelor sau a efectelor pandemiei. Astfel, el insistă că analiza statistică cu privire la datele epigrafice puse în relație cu inscripțiile funerare demonstrează că nu s-a înregistrat o creștere accentuată a mortalității pe parcursul veacului al VI-lea. Pe de altă parte, Durliant susține că mărturiile documentare provenind din Egipt, singurele care s-au păstrat, consemnate pe papirus, nu evidențiază în niciun fel impactul pandemiei. Dovezile numismatice identificate nu confirmă, în opinia sa, existența unei instabilități fiscale sau a unei crize financiare în imperiu. În plus, el susține că măsurile legislative din perioada analizată au fost influențate în mod nesemnificativ de pandemie[18]. Aceste aspecte au fost analizate și respinse în mare măsură de către Peter Sarris[19], însă în ultimii ani au devenit premisa de la care s-au reluat analizele care neagă impactul major pe care l-a avut această pandemie[20]. Noi nu ne propunem să ne poziționăm în această dispută, ci vrem să semnalăm care sunt izvoarele narative, ce tipuri de informații ne transmit și, care sunt mecanismele religioase de apărare care s-au dezvoltat în comunitățile afectate de boală. Dacă ar fi să imprimăm o notă personală acestei abordări cred că aceasta ar viza reliefarea dimensiunii puternic emoționale atât în ceea ce privește experiența subiectivă imediată, cât și mărturia pentru eternitate, consemnarea, relatarea ei de către autori. Chiar dacă, nu vom reuși în cadrele acestei prezentări să dezvoltăm acest aspect, merită reținută ideea că o latură importantă a imaginii pe care izvoarele narative o transmit cu privire la această pandemie o constituie emoțiile. Este, de altfel, cât se poate de adevărat și faptul că „literatura este

---

în Lester K. Little, ed., *Plague and the End of Antiquity: the pandemic of 541-750* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 87-95.

17 Vezi Eisenberg și Mordechai, „The Justinianic Plague: an interdisciplinary review," 157-62 și 167-71; Meier, „The 'Justinianic Plague'," 272-3.

18 Durliant, „La Peste du VI siècle, pour un nouvel examen des sources byzantines,"107-19.

19 Peter Sarris, „The Justinianic plague: origins and effects," *Continuity and Change* 2 (2002): 169-82.

20 Vezi Mordechai și Eisenberg, „Rejecting Catastrophe: The Case of The Justinianic Plague,"; Mordechai et al, „The Justinianic Plague: An inconsequential pandemic?".

arhiva principală pentru studiul emoțiilor”[21], iar o lectură din această perspectivă a izvoarelor narative referitoare la „ciuma lui Iustinian” ne-ar ajuta să înțelegem mai profund trăirile contemporane și să înțelegem eficacitatea mecanismelor de coping religios.

Izvoarele narative s-au păstrat în limbile siriacă (episcopul Ioan al Efesului[22]), greacă (Procopiu de Cezareea[23], Agathias Scolasticul[24], Evagrie Scolasticul[25]), latină (episcopul Grigorie de Tours[26], Paul Diaconul[27], senatorul Cassiodor[28] și poetul Corripus[29]) și arabă (al-Asmai, al-Madaini și al-Mubarrad[30]).

Majoritatea provin de la martori oculari și descriu modul în care ciuma a fost percepută de ei înșiși sau de contemporani. Pauline Allen remarcă faptul că pentru partea răsăriteană a imperiului există trei mărturii contemporane ale primelor manifestări ale pandemiei. Procopiu de Cezareea oferă informații sistematice cu privire la simptome, Ioan al Efesului furnizează detalii emoționante cu privire la

---

[21] Emanoil Băbuș, *Emoții, afecte și sentimente în istorie* (București: Sophia, 2020), 14.

[22] Ioan al Efesului, un lider al grupării dizidente monofizite care a reușit, sub protecția împărătesei Teodora, să intre în cercurile imperiale de la curtea lui Iustinian, este cunoscut ca autor a două lucrări: *Viețile Sfinților Răsăriteni*, o colecție de biografii ale unor asceți monofiziți, și *Istoria Bisericească.* Din *Istoria Bisericească* prima parte s-a pierdut în totalitate, fragmente din partea a doua au fost preluate în diferite cronici, iar partea a treia a supraviețuit în mai multe manuscrise independente și a fost incorporată în Cronica lui Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre sau în așa numita *Cronica de la Zuqnin.* Mențiunile la ciuma lui Iustinian se regăsesc în textul care a supraviețuit și a fost tradus și publicat în limba engleză de Witold Witakowski în anul 1996. Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, part III, trad. Witold Witakowski (Liverpool: Liverpool University Press, 1996). Pentru textul referitor la ciuma lui Iustinian vezi pp. 74-98.

[23] Procopius din Cezareea, *Istoria Secretă*, 1972.

[24] J. D. Frendo, „Agathias, The Histories, 5.3, 10,” în *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, vol. 2A (New York: Walter de Gruyter, 1975).

[25] Evagrios, *The Ecclesiastical History of Evagrius*, trans. by Michael Whitby (Liverpool: Liverpool University Press, 2000).

[26] Gregory of Tours, *The History of the Franks*, trans. by Lewis Thorpe (Harmondswoth, 1974).

[27] Paul the Deacon, *History of the Lombards*, trans. by William Dudley, ed. Edwards Peters (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003).

[28] Jordanes, *The Gothic History of Jordanes*, trans. by Charles Christopher Mierow (Princeton, 1915).

[29] Vezi Little, „Life and Afterlife of the First Plague Pandemic,” 13-4.

[30] Mărturiile arabe contemporane cu privire la ciuma lui Iustinian au fost încorporate de către autorii menționați în lucrări mai ample, sistematice, unele cu caracter cronologic, datând din secolul al IX-lea. Pentru analize detaliate vezi Lawrence I. Conrad, „Arabic Plague Chronologies and Treatises: Social and Historical Factors in the Formation of a Literary Genre,” *Studia Islamica* 54 (1981): 51-93.

efectele epidemiei în Constantinopol și Palestina, iar Evagrie, care a supraviețuit bolii în copilărie, dar care ulterior a pierdut pe unii membri ai familiei răpuși de boală (soția, câțiva copii, un nepot), ne oferă o imagine personală a suferințelor pricinuite de boala care se răspândea în Antiohia și în împrejurimile sale. Pe de altă parte, episcopul Grigorie de Tours, pentru mediul apusean, oferă importante mențiuni cu privire la comportamentul comunităților religioase în plină epidemie.

Întrucât prezentarea detaliată a fiecărui izvor narativ ar excede cu mult cadrele acestei prezentări am ales să mă opresc la trei autori: Ioan al Efesului, Evagrie Scolasticul și Grigorie de Tour. Alegerea a fost motivată și de puternica notă emotivă pe care relatările, în mod special cea a lui Ioan și cea a lui Evagrie, o înmagazinează.

Ioan al Efesului este autorul celei mai extinse relatări cu privire la pandemia de ciumă bubonică izbucnită în timpul domniei lui Iustinian. Această relatare este rezultatul experienței nemijlocite pe care a avut-o în timpul unei călătorii întreprinse de la Constantinopol la Alexandria, itinerariul de întoarcere cuprinzând Palestina, Siria și o bună parte a Asiei Mici. Practic el a călătorit, din Alexandria, pe aceleași rute pe care boala apărută în portul Pelusium din Egipt și-a croit drum spre capitala imperială.

Pentru Ioan al Efesului modelul de abordare a istoriei flagelului teribil și plin de putere care în zilele lui a lovit întreaga omenire îl constituie celebrele plângeri vechi testamentare ale lui Ieremia. Realitatea imediată arată însă că amploarea fenomenului care generează tânguirea sa este mult mai mare decât cea din vremea profetului. Nu este vizat doar un oraș (Ierusalimul în cazul lui Ieremia) sau un popor (poporul evreu), ci multe orașe care au fost transformate de Dumnezeu în adevărate teascuri în care, asemenea unor struguri fini, nemilos sunt călcați în picioare și storși toți locuitorii. Bocitoarele pe care le invocă Ieremia (Ier 9,17) nu sunt chemate să plângă un trup, un popor, unicul fiu sau un tânăr care a fost smuls de moarte, ci popoare întregi și împărății, teritorii și regiuni, cetăți puternice care au fost sechestrate de către ciumă și în locuințele cărora zac corpurile în putrefacție[31].

În percepția lui Ioan sunt de plâns: întreaga lume care este asemenea unui lan de porumb în care a intrat culegătorul; nenumărați oameni de toate vârstele și stările sociale; corpurile sfâșiate și aflate în putrefacție pe străzi pe care nu are cine să le îngroape; casele mari și mici, frumoase și dorite, care s-au transformat subit în morminte pentru locuitorii lor și în care stăpânii și servitorii, în același timp, au murit brusc amestecându-și putrejunea în paturile lor, fără ca vreunul să scape pentru a putea scoate corpurile din casă; toți cei care au pierit căzând în stradă oferind un spectacol teribil și șocant pentru cei care i-au văzut cu burțile umflate, cu gurile larg

---

[31] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* 76.

deschise, curgând din ei puroiul ca un torent, cu ochii inflamați și mâinile întinse în sus; toate corpurile care zăceau în putrefacție la colțuri, pe străzi, în curți, în biserici, pretutindeni, fără să le îngroape cineva; corăbiile aflate în mijlocul mării care deveneau mormânt pentru marinari și care pluteau în derivă pe valuri; palatele care gemeau unele la altele; camerele de nuntă în care miresele erau împodobite și în care se găseau doar corpuri înfricoșătoare fără viață; fecioarele care erau păzite în camerele lor și care nu mai aveau cine să le transporte din aceste camere în morminte; drumurile care au ajuns pustii, pe care au încetat să mai treacă drumeții; satele ale căror locuitori au pierit împreună; multe alte lucruri de acest fel care răpun pe cel ce ar avea puterea să le prezinte în cuvinte[32].

Ioan își mărturisește stupefacția trăită și recunoaște că a avut ezitări referitoare la consemnarea în scris a acestor realități. Pe de o parte, a considerat că scenele acestea sunt imposibil de relatat, iar pe de altă parte și-a pus serios problema utilității unor astfel de scrieri în condițiile în care lumea întreagă părea a fi afectată de această molimă și pândită de disoluție. Gândul că vor exista totuși supraviețuitori care trebuie informați măcar despre o parte din multitudinea aspectelor legate de pedeapsa pe care au trăit-o și dorința ca aceștia devină mai înțelepți și să fie salvați de mânia lui Dumnezeu în această lume, dar și de chinurile veșnice, l-au determinat să scrie[33].

Este evident că pentru Ioan al Efesului cumplita suferință cu care se confruntau contemporanii lui era percepută ca fiind un act de justiție divină, ca urmare a faptului că întreaga umanitate a ajuns să fie coruptă de păcat. Rămânând în registrul profetic, Ioan înclina să creadă că evenimentele pe care le trăia constituiau o împlinire a cuvintelor profetice ale lui Ieremia, „moartea intră pe ferestrele noastre și dă năvală în casele noastre” (Ier 9,21) sau, poate, ale profetului Iezechiel „voi trage sabia Mea din teaca ei și voi stârpi din tine pe cel drept și pe cel necredincios” (Iez 21,3).

Trecând în registrul descriptiv, Ioan consemnează unele aspecte psihotice pe care frica le genera în rândul maselor. În mai multe locuri, apariția bolii a fost precedată de diferite „arătări”. Mulți oameni au afirmat că au „văzut”, cel mai adesea noaptea, fie bărci de bronz în care stăteau oameni, adesea negri, fără cap, fie fragmente de bărci din bronz plutind în derivă care străluceau în întuneric[34].

Pentru a întări ideea că epidemia este o pedeapsă dreaptă pentru păcate, Ioan invocă câteva exemple întâlnite în călătoria sa. Este vorba de atașamentul față de bogății și dorința de a le obține pe căi necinstite și despre amăgirea de a sluji la idoli. Cititorilor le este făcut cunoscut faptul că în localitățile afectate de ciumă bogățiile, aurul, argintul, alte lucruri de preț, rămâneau nepăzite. Ușile caselor erau

[32] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* 74-5.

[33] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* 76 și 98.

[34] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* 77.

deschise și toate comorile erau abandonate. Cei care fiind încă în viață, încercau să fure din aceste bogății, gândindu-se că vor supraviețui, își găseau sfârșitul în aceeași zi. Dincolo de acest exemplu general se oferă un exemplu concret dintr-un oraș de graniță al Egiptului unde au murit toți locuitorii cu excepția a șapte bărbați și a unui copil de 10 ani. Supraviețuind vreme de cinci zile, aceștia s-au hotărât să adune obiectele din materiale prețioase din casele ale căror stăpâni încă zăceau neîngropați în ele. Trei zile au adunat într-o casă toate aceste bogății, după care, cu excepția băiatului, au murit subit pe grămada de aur. Băiatul va muri după o vreme când, împreună cu un trimis al unui supraviețuitor care nu se afla în oraș, va încerca să părăsească localitatea cu bunuri furate[35].

Într-un oraș de la granița Palestinei, Ioan a cunoscut faptul că locuitorii au fost induși în eroare de diavol care li s-a arătat sub forma unor îngeri și i-a convins să se închine înaintea unui idol reprezentând o veche zeitate. În timpul actului de slujire, idoul s-a prăbușit la pământ luat de un vârtej de vânt, iar niciunul dintre cei care au participat la acel ceremonial nu au rămas în viață până la lăsatul serii[36].

Pe parcursul călătoriei spre Constantinopol Ioan și însoțitorii săi au trăit într-o stare de tensiune teribilă. Frica de moarte era atât de intensă încât aveau impresia că zi după zi bat la ușa mormântului. Dimineața aveau convingerea că nu vor mai apuca seara în viață, iar seara erau convinși că vor muri în timpul nopții. Așezările pustii și corpurile care zăceau pretutindeni pe pământ fără să fie cine să le îngroape accentuau aceste stări emoționale intense. În alte sate vedeau puținii supraviețuitori cărând corpurile ca să le îngroape, pe alții săpând mormintele, iar pe alții disperați abandonându-și locuințele și evitând orice contact cu ceilalți locuitori. Stațiile de poștă erau abandonate în întuneric. Pretutindeni animalele erau risipite pe câmpuri, sălbăticite. Fructele trecute de copt de prin livezi nu avea cine să le culeagă, strugurii au rămas neculeși în vii, grânele coapte de pe câmpiile întinse nu aveau secerători[37].

Priveliștea găsită în „orașul împăraților" era, în percepția lui Ioan, demnă de plâns nu numai de către el, ci „de ceruri și de pământ". Admițând justețea intervenției divine, Ioan va aprecia că în ciuda severității, a durerii și a spaime aduse de pedeapsă, aceasta reprezenta totuși chemare la pocăință și un semn al harului[38]. Ritmul lent în care a avansat epidemia spre capitală este, în opinia sa, dovada faptului că Dumnezeu a acordat vreme de pocăință pentru locuitorii cetății. Unii au știut să

[35] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, 77-8.

[36] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, 79-80.

[37] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, 80-1.

[38] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, 85.

profite de această perioadă de așteptare și prin pocăință s-au întors spre Dumnezeu câștigând împărăția[39].

În Constantinopol toate experiențele trăite anterior au căpătat pentru Ioan o amploare deosebită, intensitatea trăirilor sale s-a accentuat, aspectele consemnate de el fiind greu de reprodus. În ciuda faptului că este copleșit de realitățile care îi stau în față, Ioan consemnează câteva elemente importante din punct de vedere istoric. El remarcă faptul că în Constantinopol primii care au fost loviți de boală au fost săracii care zăceau pe străzi. Numărul celor care s-au îmbolnăvit și au murit a crescut exponențial de la 5.000 la 7.000, la 12.000 și chiar 16.000 de cazuri zilnic. Într-un interval destul de scurt s-a ajuns să fie contabilizate 230.000 de decese. Existau persoane care stăteau în porturi, la intersecții și la porțile cetății și numărau persoanele decedate. Această operațiune a fost abandonată când s-a ajuns la cifra de morți indicată mai sus[40]. Inițial cei care mureau aveau parte de atenția celor din jur: erau făcute pregătiri pentru înmormântare și erau însoțiți la mormânt de cunoscuți. Pe măsură ce numărul morților a crescut, până în punctul în care, în opinia lui Ioan al Efesului, populația Constantinopolului era pe cale de dispariție, strângerea corpurilor de pe străzi, din locurile publice sau din locuințe și îngroparea lor a devenit o problemă de urgență maximă și a necesitat implicarea imperială. Iustinian a desemnat pe un demnitar de rang înalt, Teodor, să gestioneze această problemă. Nu mai exista nicio preocupare pentru respectarea vreunui ritual funerar. Singura preocupare era să fie găsit un loc unde să fie îngropate corpurile fără suflare aflate într-un proces accelerat de descompunere.

„Spectacolul” funerar descris de Ioan este înfiorător: oameni care cară corpuri cu orice mijloc avut la îndemână de la care la bărci, alții care sapă imense gropi comune, alții care aruncă corpuri în mare și alții care îi pescuiesc pe țărmul opus, corpuri de bărbați și de femei, de prunci, copii, tineri, adulți și bătrâni, de nobili și de slujitori, puse în mormintele unul lângă sau unul peste altul[41]. Din acest „spectacol” Ioan menționează în mod special pe cei care cărau corpurile. Pe de o parte, el trece în revistă ororile pe care le vedeau, imaginea cea mai terifiantă fiind cea a pruncilor care supraviețuiau mamelor și care stăteau la pieptul acestora încercând să se hrănească la sânul trupului lipsit de viață[42]. Este lesne de înțeles de ce afirmă despre inimile acestor oameni că erau amorțite, că nu mai existau lacrimi și tânguiri,

---

[39] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* 86.

[40] Aceste cifre sunt astăzi contestate de unii cercetători. Vezi trimiterile bibliografice care fac referire la abordarea minimalistă.

[41] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* 91-6.

[42] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* 92.

că oamenii erau parcă amețiți de vin[43], că nu mai puteau fi găsiți oameni cu mintea limpede, că erau stupefiați și confuzi, vorbind unii cu alții ca niște oameni beți[44]. Pe de altă parte, vorbește despre modul în care erau plătiți, despre lăcomia unora dintre ei și chiar de pedeapsa divină care venea asupra lor pentru această lăcomie.

În partea finală a relatării el ilustrează credințele iraționale care se înfiripau în mințile oamenilor, rapiditatea cu care se răspândeau zvonurile sau reacțiile isterice pe care acestea le generau. Cazul ulcioarelor sparte vreme de trei zile pe străzile orașului, într-o manifestare de isterie generală alimentată de gândul că astfel vor reuși să alunge molima, este catalogat direct ca fiind o prostie, în aceeași categorie fiind încadrate și reacțiile isterice generate de apariția unui preot sau a unui călugăr, aceștia fiind considerați o întruchipare a morții[45].

Evagrie Scolasticul, sirian de origine, avocat în Antiohia, este autorul unei Istorii Bisericești[46] redactată în anii 593 sau 594. Mare admirator al istoricilor bisericești anteriori, Eusebiu, Socrate, Sozomen și Teodoret, Evagrie a redactat o lucrare de istorie bisericească în șase cărți, o sursă foarte valoroasă pentru perioada disputelor hristologice din veacurile V și VI. Intervalul cronologic acoperit de această lucrare este de 166 de ani, fiind cuprins între 428 și 594[47]. În cartea a IV-a, dedică un scurt capitol, XXIX, ciumei din timpul domniei lui Iustinian. În momentul în care redactează scrierea sa ciuma era cunoscută de 52 de ani și se răspândise deja peste tot în lume. Originea acestei pandemii este plasată de Evagrie, spre deosebire de restul autorilor, în Etiopia. Această informație o considera o achiziție recentă. Momentul apariției este raportat la cucerirea Antiohiei de către perși (540), primele manifestări ale bolii fiind consemnate doi ani mai târziu (542). Referitor la aria de răspândire Evagrie menționează că boala a făcut ocolul întregii lumi, autorul presupunând că nicio parte a neamului omenesc nu a rămas nevizitată de boală. Unele orașe au fost atât de afectate de boală încât au rămas depopulate, iar în alte părți manifestarea bolii a fost mai puțin violentă. Evagrie nu a reușit să identifice un algoritm temporar în baza căruia se manifesta boala. Nu se manifesta la același interval de timp și nici nu înceta în aceleași condiții. Nici în același teritoriu ea nu se manifesta uniform. Erau cunoscute orașe în care doar o parte au cunoscut boala, în timp ce locuitorii din restul orașului au rămas nevătămați. De asemenea, erau cunoscute situații în care într-un oraș necuprins de boală se găseau un număr restrâns de locuințe mistuite de

---

[43] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, 92-3.

[44] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, 97.

[45] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, 97-8.

[46] Evagrios, *The Ecclesiastical History of Evagrius*.

[47] Pentru Evagrie Scolasticul vezi Allen, *Evagrius Scholasticul, the Church Historian*; John A. McGuckin, *Dicționar de teologie patristică*, trad. de Dragoș Dâscă și Alin-Bogdan Mihăilescu (Iași: Doxologia, 2014), 173-4.

flagel. Pe de altă parte, Evagrie confirmă faptul că boala se manifesta în valuri și revenea în locuri pe care le-a mai vizitat.

Evagrie ne lasă să înțelegem că, în urma unor analize amănunțite, s-a constatat că cei care treceau prin boală dobândeau o anumită imunitate. Pe de altă parte, el confirmă faptul că existau și persoane asimptomatice care contaminau pe cei cu care intrau în contact, chiar dacă pe ei boala nu îi afecta. Modul de transmitere a bolii a fost greu de înțeles de contemporani și implicit de Evagrie. Unii s-au stins din viață doar trăind cu cei infectați, alții s-au îmbolnăvit și au murit subit atingându-i pe cei bolnavi sau intrând în camerele acestora. Alții s-au îmbolnăvit frecventând locurile publice, după cum unii au rămas complet neafectați de această boală contagioasă în ciuda faptului că s-au întâlnit cu mulți bolnavi, au atins trupurile cuprinse de boală și chiar corpurile celor morți. Evagrie menționează faptul că existau și persoane care se reinfectau, odată sau chiar de două ori, fără ca boala să fie pentru ei letală, însă la a treia reinfectare nu au mai scăpat cu viață. Evagrie oferă și o descrie a simptomelor bolii însă nu insistăm asupra ei, întrucât formele de manifestare a acesteia sunt cele menționate în mai toate izvoarele narative. Totuși, ca o nuanță sau particularitate, reținem faptul că Evagrie consemnează faptul că cei loviți de boală sufereau nu numai fizic, ci și psihic, mulți găsindu-și sfârșitul în delir.

În descriere, Evagrie inserează elemente de ordin personal. El a trecut prin boală la vârsta copilăriei, în primul val de manifestare a acesteia. Ulterior, la maturitate s-a confruntat din nou cu boala, pierzându-și o parte dintre copii, soția, multe dintre rude și mulți dintre servitorii săi din casă și de pe proprietățile sale (valul 3)[48]. La vârsta de 56 de ani (valul 4) a pierdut în urma ciumei încă o fiică și un nepot[49].

Revenind în zona emoțiilor, remarcăm faptul că spaima produsă de întâlnirea iminentă cu boala și implicit cu moartea i-a determinat pe unii să fugă, să-și abandoneze rostul în încercarea de a-și salva viața. Pe de altă parte, durerea celor care și-au pierdut pe cei dragi, membrii ai familiei sau prieteni, a fost atât de profundă și povara supraviețuirii atât de apăsătoare încât au ajuns să-și dorească propria moarte. Acesta nu era doar un gând irațional, ci o atitudine care îi determina să caute contactul cu cei infectați, în speranța că boala le va aduce eliberarea. Adesea, ciuma refuza să se apropie de ei, zădărnicindu-le gândurile. Evagrie cunoaște foarte bine aceste realități. Le-a trăit el însuși, în repetate rânduri. Frică, durere, furie,

---

[48] Pentru cronologia fiecărui val și pentru ariile geografice de manifestare vezi Dionysos Ch. Stathakopoulos, *Famine and Pestilence in the Late Roman Empire and Early Bizantine Empire: A sistematical survey of subsistence crises and epidemics* (London / New York: Routledge, 2016), 113-24.

[49] Evagrius Scholasticus, *Ecclesiastical History*, 4, XXIX. Pentru text vezi ediția recentă Evagrios, *The Ecclesiastical History of Evagrius*, trans. by Michael Whitby (Liverpool: Liverpool University Press, 2000), 229-32.

deznădejde, invidie, gelozie un carusel al emoțiilor care producea efecte la scară largă, inclusiv în viața lui Evagrie. Mischa Meier[50] reține în acest sens un aspect din viața lui Evagrie, preluând informația din viața Sfântului Simeon Stâlpnicul. După ce și-a pierdut fiica, Evagrie a fost tulburat de gânduri de revoltă împotriva lui Dumnezeu, întrucât el un om pios a trecut prin această suferință, în timp ce un cunoscut al său, păgân, nu și-a pierdut copiii. Această luptă lăuntrică ce îi periclita mântuirea i-a fost descoperită Sfântului Simeon care l-a mustrat aspru pentru aceste gânduri. Evagrie și-a recunoscut gândurile, s-a căit pentru ele, iar Dumnezeu, pentru rugăciunile Sfântului Simeon, i-a dăruit iertare și, implicit, mângâiere. Acest episod relevă vulnerabilitățile spirituale chiar ale oamenilor credincioși în perioade de criză accentuată și sub imperiul unor intense emoții negative, iar pe de altă parte scoate în evidență rolul excepțional al oamenilor duhovnicești în restabilirea echilibrului sufletesc.

Parcurgând mărturiile lui Ioan al Efesului și a lui Evagrie Scolasticul mi-a atras atenția faptul că niciunul dintre ei nu face trimitere la modul în care s-au manifestat clericii și credincioșii în timpul pandemiei. Acest fapt este suplinit de Grigorie de Tours, cel de-al treilea autor asupra căruia am ales să ne oprim.

Grigorie de Tours (539-594), contemporan cu ceilalți doi autori menționați anterior, constituie pentru partea apuseană a imperiului, pentru mediul de limbă latină, sursa cea mai generoasă pentru descifrarea comportamentului religios în contextul unei pandemii care se manifesta violent. Lester K. Little îi creionează acestuia un portret sintetic precizând că era născut la Clermont, fiind descendentul unei familii galo-romane mândră de rangul ei senatorial. A slujit ca episcop de Tours din anul 573 până în anul 594[51]. Două dintre lucrările sale, *Historia Francorum* și *Liber Vitae Patrum*, constituie izvoarele narative care aduc mărturie despre manifestarea epidemiei de ciumă pe teritoriul Galiei, precum și despre implicațiile religioase ale confruntării cu această molimă.

Prima mențiune în ordine cronologică face referire la rolul pe care unchiul său, episcopul Gal de Clermont, „fiul unui senator care a părăsit lumea și a câștigat raiul"[52] l-a jucat în comunitatea sa în perioada în care epidemia de ciumă bubonică făcea ravagii în provincia Arles. Imaginea pe care o conturează Grigorie episcopului Gal este aceea a unui păstor credincios și devotat, preocupat de siguranța păstoriților săi, îndrăzneț și stăruitor în rugăciune către Dumnezeu. Rugăciunea lui îndelungată a găsit răspuns la Dumnezeu care, prin intermediul unei anghelofanii,

---

[50] Vezi Meier, „The 'Justinianic Plague': the economic consequence of the pandemic in the eastern Roman empire and its cultural and religious effects," 282-3.

[51] Little, „Life and Afterlife of the First Plague Pandemic," 9-10.

[52] Sf. Grigorie de Tours, *Vita Patrum. Viața părinților*, trad. de Serafim Rose (București: Cartea Ortodoxă, 2004), 206.

i-a dezvăluit faptul că, el și poporul lui, va fi păzit de această boală, ținutul va fi protejat și niciunul dintre credincioșii păstoriți de el nu va pieri de boală cât timp ierarhul va fi în viață. Episcopul Gal a instituit o serie de procesiuni desfășurate în perioada Postului Mare, când oamenii parcurgeau pe jos în jur de 72 de kilometri, cântând psalmi, până ajungeau la biserica fericitului Iulian Martirul. Grigorie nu poate decât să constate că în ciuda faptului că epidemia făcea victime în alte ținuturi, boala nu s-a atins de locuitorii orașului Clermont. Această situație o pune pe seama rugăciunilor episcopului Gal, faptul că acest păstor nu și-a văzut păstoriții decimați de ciumă fiind o dovadă evidentă a harului de care s-a învrednicit[53].

Al doilea exemplu prin care Grigorie întărește ideea că unele cetăți/orașe/ținuturi au fost protejate de evlavia păstorilor lor face referite la orașul Trier unde păstorea episcopul Nichita, „un mare postitor"[54]. Ca urmare a faptului că slujitorul lui Dumnezeu s-a rugat neîncetat pentru izbăvirea de molima care făcea ravagii printre membrii comunității, oamenii care, cuprinși de groază, „ședeau în paturile lor în așteptarea morții", și-au redobândit încrederea în ocrotirea pe care sfinții în numele cărora s-au zidit bisericile de la intrările în oraș[55] și episcopul lor pot să o mijlocească. Grigorie trage două concluzii: din acel moment molima s-a oprit și nu a mai murit nimeni; întâmplarea arată că orașul era ocrotit prin puterea episcopului[56].

Grigorie nu se sfiește să consemneze și situațiile în care unii ierarhi nu s-au ridicat la înălțimea așteptărilor. Concret, el prezintă situația din Clermont din anul 571, episcop fiind Cautinus. Aceasta a părăsit, în primă instanță orașul și pe credincioșii săi, fugind din loc în loc de frica ciumei. Ciuma a lovit nemilos regiunea producând un adevărat carnagiu. Numărul morților a fost atât de mare încât nu li s-a mai putut ține socoteala, iar când mormintele s-au umplut, câte zece sau chiar mai mulți erau îngropați într-un șanț. Într-o singură duminică, în biserica Sfântului Petru, au fost numărate 300 de cadavre. Printre cei care au murit s-a numărat și preotul Cato. Pentru el Grigorie are cuvinte de apreciere întrucât a refuzat să fugă din fața epidemiei. A rămas curajos, îngropând pe cei morți și săvârșind liturghia. „A fost un preot de o mare bunătate și un prieten cald al celor sărmani". Atunci când episcopul Cautinus a revenit în oraș, s-a îmbolnăvit și a murit în Vinerea Mare. În altă ordine de idei, reținem faptul că Grigorie aseamănă procesul de îmbolnăvire cu o mușcătură de șarpe, puterea veninului bolii lăsând oamenii fără simțire[57].

---

[53] Sf. Grigorie de Tours, *Vita Patrum*, 212.

[54] Sf. Grigorie de Tours, *Vita Patrum*, 293.

[55] La intrările în oraș erau ridicate două biserici. Una fusese construită pe mormântul Sfântului Eugend, episcop de Trier în veacul al III-lea și cealaltă pe mormântul Sfântului Maximin, episcop al cetății în veacul al IV-lea.

[56] Sf. Grigorie de Tours, *Vita Patrum*, 294.

[57] Gregory of Tours, *History of the Franks*, 224-7.

Grigore oferă și informații importante care ne ajută să înțelegem cum a revenit boala în Galia în anul 588. În portul Marsilia a ajuns o navă din Spania care împreună cu mărfurile a adus, din nefericire, și sămânța acestei boli. Mulți dintre locuitorii orașului au luat diferite mărfuri și le-au dus la casele lor. În scurt timp opt locuitori ai unei case au murit răpuși de ciumă. Focul epidemiei nu s-a răspândit, la început, la toate locuințele, dar după o vreme el a cuprins tot orașul. Molima s-a stins în două luni, însă când oamenii s-au întors liniștiți în oraș boala a reizbucnit și cei care s-au întors au murit. Ulterior orașul a fost de multe ori atacat de această moarte. Dincolo de aceste aspecte care țin de mecanismele de răspândire a bolii, reținem și remarcile lui Grigorie referitoare la reacția episcopului orașului, Teodor. Aceasta a părăsit orașul, s-a închis împreună cu câțiva apropiați care au rămas împreună cu el între zidurile bisericii Sfântul Victor. Aici, în timp ce locuitorii orașului piereau, s-a dedicat rugăciunii și privegherii, invocând mila lui Dumnezeu pentru ca moartea să înceteze și celor morți să li se îngăduie să se odihnească în pace[58].

Ultima mențiune cu privire la ciumă din lucrările lui Grigorie face trimitere la situația din Roma, anul 590. La originea informațiilor prezentate de Grigorie se află relatarea diaconului său care a întreprins o călătorie la Roma în vederea aducerii moaștelor unor sfinți pentru bisericile din Tours. Acesta i-a făcut cunoscut faptul că în Roma, ca urmare a unor ploi abundente, Tibrul s-a revărsat și a inundat orașul, inclusiv grânarele papale. A urmat apoi o epidemie de ciumă. Printre primele victime s-a numărat papa Pelagiu. Ulterior mortalitatea a crescut foarte mult. Grigorie consemnează apoi contextul în care a fost ales papă Grigorie cel Mare (590-604) și elogiază calitățile celui ales: originea nobilă; generozitatea arătată prin ctitorirea a șapte mănăstiri și prin înzestrarea lor cu terenuri; milostenia manifestată față de săraci; renunțarea la bunurile lumești și dedicarea sa slujirii lui Dumnezeu; nevoințele sale duhovnicești – postul, privegherile, rugăciunea; educația laică – cunoștințele neîntrecute de gramatică, dialectică și retorică; încercarea sa se a se sustrage din motive de smerenie de la această înaltă demnitate.

Bazându-se pe relatările emisarului său, Grigorie consemnează măsurile religioase pe care noul papă le-a impus în contextul epidemiei de ciumă: a adresat o cuvântare credincioșilor și preoților în care le-a cerut să se adune să cânte vreme de trei zile psalmi și să se roage pentru îndurare lui Dumnezeu. La fiecare trei ore grupuri de cântăreți se îndreptau spre biserică tânguindu-se pe străzile orașului și cântând „Kyrie eleison”. Relatarea lui Grigorie atinge note profunde de emoție când consemnează mărturia diaconului care a văzut cum în timpul unei ore, în timp ce oamenii cântau și se rugau cerând într-un glas iertare lui Dumnezeu, optzeci dintre

[58] GREGORY OF TOURS, *History of the Franks,* 510-1.

ei au căzut jos și au murit. Episcopul însă cu mai multă tărie le cerea să nu înceteze tânguirea lor[59].

Relatările lui Grigorie de Tours ne confirmă faptul că mediul eclezial a resimțit și el efectele pandemiei. Biserica avea experiență în a gestiona astfel de momente în care populația se confrunta cu forțele naturii sau cu calamități. Atât Lester Little cât și Mischa Meier scot în evidență faptul că Biserica a știut să valorifice experiențele anterioare (epidemia din timpul lui Ciprian al Cartaginei sau cutremurul din anul 470 care a afectat comunitățile din Valea Ronului) și să utilizeze „arsenalul religios” pentru a face față situației. Grigorie de Tours prezintă într-o manieră antagonică devoțiunea majorității clerului și a credincioșilor și unele situații izolate când aceștia s-au lăsat stăpâniți de frică. Cei credincioși au fost cruțați pentru devoțiunea lor, cei fricoși și-au găsit inevitabil sfârșitul. Asistăm în această perioadă la o intensificare a pietății: apeluri repetate la căință și smerenie, instituirea unor zile de post, organizarea de procesiuni, cântarea de psalmi, stăruința în rugăciune. Acestea s-au dovedit a fi realmente un antidot, dacă nu întotdeauna împotriva bolii, cel puțin împotriva emoțiilor puternice pe care întâlnirea cu ea și vecinătatea morții le genera. În abordarea istorică a unei pandemii, în analiza schimbărilor care se produc la nivel mental și comportamental pe durata acesteia, precum și în arealul programatic al activității pastorale desfășurate de Biserică în vremuri de suferință merită acordată o atenție mai mare registrului emoțional.

O posibilă concluzie care deschise în fond noi zone de reflecție pornind de la izvoarele narative abordate este că religia oferă mecanisme de apărare în timpul unei pandemii, prin urmare este important să cunoaștem, să accesăm și să asumăm aceste mecanisme.

Mobilul fundamental al acestor mecanisme de coping religios este determinat de căutarea sensului religios al evenimentelor, iar acțiunile asociate sunt menite să prevină îmbolnăvirea în timpul pandemiei, să ofere sprijin celor care se îmbolnăvesc și mai ales celor care au pierdut persoane apropiate, apoi să creeze contextul potrivit pentru căință și reîntoarcerea la devoțiunea față de Dumnezeu. Nu în ultimul rând, aceste mecanisme religioase de apărare facilitează schimbarea perspectivei asupra evenimentului, asupra propriei persoane și, de ce nu, asupra religiozității însăși. Aș sublinia faptul că dovada maturității spirituale și a angajamentului religios a unei comunități este dată și de capacitatea de a descoperi și asuma sensul religios al unei pandemii.

Ceea ce trebuie să remarcăm este și faptul că o pandemie de amploarea ciumei lui Iustinian scoate în evidență vulnerabilitățile unui sistem politic și social, prin imprevizibilitatea și prin noutatea ei poate să destabilizeze politic, social și economic

[59] Gregory of Tours, *History of the Franks*, 543-7.

o societate, dar, de asemenea, poate genera mecanisme de adaptare pentru toate aceste nivele.

Din punct de vedere social o pandemie poate produce schimbări de mentalitate majore. În cazul ciumei din secolele VI-VIII, un beneficiar important al acestor schimbări de mentalitate a fost Biserica. Atunci când oamenii au constatat că, în fața bolii, împăratul nu poate să-i apere, medicii nu au mijloace să oprească sau să limiteze boala și efectele ei asupra oamenilor, aceștia s-au întors spre Dumnezeu, spre Fecioara Maria și spre sfinți, cerându-le, invocându-le, ocrotirea și ajutorul. Este, de asemenea, interesant că într-o perioadă a construirii unor edificii publice uluitoare, ciuma a pus capăt proiectelor edilitare, cu o singură excepție: bisericile. Aceste edificii de cult nu răspundeau nevoii de a oferi spații liturgice pentru un număr mai mare de credincioși, ci erau expresia nevoii spirituale de protecție, de ocrotire. Această nevoie rămâne o constantă a existenței umane și ea revine acut în momentele de criză.

*

Când am încredințat editorilor spre publicare această contribuție la volumul omagial dedicat alesului între preoți și distinsului între profesori, Părintele Profesor Ioan Chirilă, mi-am propus un exercițiu destul de frecvent întâlnit în universul jurnalistic. M-am întrebat care sunt cele cinci sintagme care definesc cel mai bine personalitatea complexă a celui omagiat. Răspunsurile pe care le-am găsit rapid au fost: arbitru al eleganței, pregătire ireproșabilă, elocință inegalabilă, bunătate și chibzuință ziditoare, vizionar și strateg. Am identificat, apoi, care sunt cele cinci calități care m-au influențat cel mai mult în perioada formării în anturajul părintelui și profesorului: colegialitatea, solidaritatea, prețuirea prieteniei, dorința de cunoaștere și dragostea în slujire. Este firesc, în aceste condiții, ca, la popas aniversar, gândurile de admirație și recunoștință să se îndrepte nestingherit spre cel omagiat. Îi doresc viață lungă, slujire îndelungată și rod îmbelșugat!

Taborul de odinioară

Marius Dan Ghenescu
lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

„Acțiunile rele sunt a celor puternici și virtuoși, cele netrebnice și josnice ale celor supuși. Cel mai puternic dintre oameni, cel capabil de creație, ar trebui să fie și cel mai rău, în măsura în care impune tuturor oamenilor idealul lui în pofida tuturor idealurilor lor și-i recreează în imaginea sa”[1]

Cercetarea avansată nu trebuie să devină doar o nuanță de stil impusă doar declarativ cu aparente idealuri academice, activate doar în momente de decadență numerică a candidaților / clienților, curtați pentru un sejur educațional intermitent suficient pentru a menține vizibilă tradiția liniară a unei instituții cu pretenții academice. Acest nivel trebuie să rămână o prioritate naturală în preocupările dascălului dedicat dar și o condiție unică a promovării acestuia în treptele didactice superioare.



Expoziția „Îngerii”, Secțiunea Promo FTO, Muzeul de Artă, Cluj, 2005
Coordonator Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu

[1] Friedrich Nietzsche, Aforisme (București: Humanitas, 2012), 6.

Calitatea actului didactic trebuie să însemne o implicare ordonată, programatică, direcționată pe descoperirea arealului cât mai adecvat din interiorul căruia studentul va putea performa cu determinare. Acest fascinant și laborios demers al modelării spiritual-artistice a viitorilor continuatori ai nobilei conduite, arta, trebuie să fie fundamentat, evident, pe experimente pedagogice progresiste, reconfigurând în permanență structura de predare existentă cu meticulozitate și flexibilitate, căutând favorizarea păstrării integre și nealterate a abilităților native ale studentului. În crearea acestui cadru extrem de pretențios și sensibil, unde accentul educațional implică un melanj al experimentului practic cu cel teoretic cuprinzând abdatări uneori din mers, adică în plină dezvoltare a proiectului propus, implicarea dascălului trebuie să fie extrem de „bine găsită”.

Vocația de dascăl trebuie asumată și păstrată ca o conduită a dorinței necondiționate de a transmite și impune fără indulgență simțul pentru un gust estetic de excelență. Starea atât de adâncă a așezării în spațiul unde gravitația este în firea zborului râvnit din primele clipe ale regalei contaminări cu sclipirile cunoașterii, rămâne sensul suprem al prezenței noastre în acest timp.

În timpul Taborului de odinioară, umbrit de înțelepciunea împăratului, când porțile cetății erau încă deschise, cu pași temători dar, încărcat cu inocența și cutezanța care încă mi-a rămas nealterată din fericire m-am învoit să fac această ascultare cum se spune în mediile monahale. Din primele clipe am înțeles faptul că destinul meu de artist al cărui țel era doar dansul frenetic și magic cu doamna Arta, se va contopi cu *Arta de a reda vederea pentru frumos* celor ce-și doresc cu adevărat acest dar. Începuturile perioadei de formare și perfecționare dacă sunt valorificate cu o anume viziune rămân coloanele principale care vor susține construcția unui demers pedagogic progresiv cu predilecție în domeniul teologic unde fragilitatea creației din nefericire încă este anihilată prin impuneri restrictive. Eu personal, în urma experiențelor unice avute în perioadele formării profesionale cu precădere în stagiul superior al celor șase ani la care se adaugă anii de măiestrie și doctoratul, profitând la maxim de îndrumările pertinente, racordate la pulsul artistic internațional, ale distinșilor profesori și artiști, cu opera, am rămas amprentat de calitatea conduitei pedagogice inovative și adaptate judicios în beneficiul dezvoltării personalități artistice.

Nobilul act al inițierii în tainele artelor prin acumulări succesive, ordonat gestionate de către plăsmuitorii timpurilor deschide infinite noi perspective anticului templu al desăvârșirii interioare, numit ȘCOALĂ.

În cadrul școlii, fie că vorbim de nivel preuniversitar sau universitar, răspunderea plăsmuitorului pentru eficiența actului de formare, trebuie să fie menținută la parametrii maximi primând interesul strict direcționat în favoarea decriptării limbajului plastic și ideatic optim în care studentul va putea performa descoperindu-

se. Arta însemnă nu doar a învăța o îndeletnicire de a stăpâni instrumente, materiale, tehnici, aceasta este doar unul din nenumărații pași ai începuturilor copilăriei artistice, continuarea acestui mers inițiatic înseamnă accederea către un nivel superior și anume exersarea metodică a tehnicii hermeneuticii ca bază decisivă în perfecționarea unei viziuni autentice, rezervând spațiului sacru sau doar conotativ, o notă distinctă. Este demonstrat faptul că forța de expresie a creatorilor de marcă de pe „umerii cărora încercăm la rândul nostru să ne descoperim caracterul vocației, s-a manifestat prin tonuri ideatice străbătute de un rafinament al subtilității și al esențializării depășind limitele atât de nocive actului creativ. Suma acestor plăsmuitori ai zborului înspre adâncimi, reprezintă adevăratele master-classuri ce rămân repere de urmărit, care stau la baza metodelor de formare și perfecționare uzitate în sistemul de învățământ, constituind dosare sau portofolii disponibile spre a fi reconvertite ca surse veridice, verificate care, în funcție de tactul pedagogic, se constituie ca o perspectivă deschisă interpretărilor sau rămân spații interzise intervenției. O abordare pedagogică tradiționalistă limitată în regulamente permanentizate ca fiind insurmontabile și impuse printr-o autoritate restrânsă ca număr dar mai ales ca viziune însemnează fără echivoc obstrucționarea actului pedagogic al titularului de curs desființând atât autoritatea sa de drept conformă regulamentului în care e stipulată nu doar libertatea de a se organiza dar și obligativitatea de a contribui periodic cu intervenții inovatoare a căror implementare contribuie direct și eficient la ridicarea nivelului de performanță a candidatului la obținerea creditelor necesare pentru a avea drept de a profesa. Dacă și în științele exacte progresul este condiționat doar prin invocarea elementului inovativ ca fascicul elementar în educația viitorilor cercetători de excelență, cu atât mai mult într-un domeniu cu un spectru ideatic pretențios, precum este arta sacră, unde regula numărul 1 a învățării alfabetului rămâne creativitatea, a cărei bine găsită așezare, renaște dorința reconvertirii în frumusețe. A impune unui plăsmuitor crescut la adăpostul acestei reguli de aur o înregimentare în suita STANDART echivalează cu o propunere de anihilare a propriei identități artistice și a efectului primordial al performanțelor acesteia în dinamica perfectării continue a modului de a-i comunica studentului codul universal al decriptării tainelor sacrului prin intermediul libertății de a crea. Subtilitățile abordărilor minunatelor și irepetabilelelor provocări ale studenților din perioada creșterii și maturizării impun răspunsuri extrem de atent verificate și sintetizate căutând o singură esență păstrarea, cultivarea și valorizarea tezaurului nativ.

Timpul începutului formării este definitoriu pentru viitoarea construcție a unei vocații. Din acel timp am reținut importanța începutului modelării firii mâinilor și a responsabilității plăsmuitorului prin talentul de a ne descoperi fiecăruia în parte mediul în care putem ÎNDRĂZNI să excelăm adaptând în permanență metodologia predării. Termenul de *artă sacră* înseamnă deschidere dinspre icoana

strict liturgică înspre infinite discursuri în care conotația are dreptul să își revendice prezența în universul vizual contemporan, ca lait motiv, care prin intermitențele intensităților propuse de creator punctează și reafirmă nevoia tacită a societății de a se reînnoi printr-o nouă spiritualitate, revăzută. Demersul mișcărilor culturale ce au rodit dintotdeauna, modelând spiritul omenirii, aparține cu precădere firilor nonconformiste, a căror efervescență creatoare de excelență a dat naștere conceptelor ce s-au dovedit a rămâne fundamentale în sistemul de învățământ artistic, însă aici este nuanța: totul depinde de tactul, abilitatea și flexibilitatea abordării. Pentru a sublinia importanța majoră a implementării în metodologia predării artei sacre a unei politici progresive, reformatoare este suficient să punctăm ca mișcarea impresionistă s-a impus și datorită repulsiei aspiranților la metodica academistă, manieristă, tradiționalistă, rezumându-se doar teme repetitive și performanțe tehniciste în dezacord total cu spiritul timpului modern, fapt care a însemnat discreditarea totala a unei instituții care se dorea a fi amvonul de unde se dă tonul actualizat al gustului de excelență într-o societate. Motivul acestei decadențe academice se regăsește și în timpul prezent și se datorează atitudinii pedagogice inflexibile care anihilează astfel programatic minunata și fascinanta perspectivă oferită de posibile abordări ideatice infinite ale tezaurului iconografic și a conotațiilor cu substrat atât de profund ce așteaptă să fie eliberate în numele unei noii spiritualități așteptate de omenire ca o dorință de a revendica o lumină demagogizată. Importanța implementării proiectelor alternative în cadrul formării vocaționale cu precădere în arta sacră, închistată în propriile convenții limitative, devenite cutume revendicate în permanență ca fiind insurmontabile, se impune de la sine ca prioritate, stimularea concurentei a cărei miză devine sustenabilă prin instituirea și permanentizarea metodologiilor inovative, nu doar de predare efectiva, ci de transmitere nuanțată punctând IDEI, protejând astfel aspiranții cu disponibilități aparte înspre creație, de rămânerea doar la stadiul limitat a unui abil executant acreditat, îndepărtat de ținuta pe care o presupune un învățământ bazat în care *dictonul leonard-esc* „La pittura/ l'arte è cosa mentale" se impune ca o conduită obligatorie a cercetării avansate. Din acest punct reflexiv se poate întrevede licitația marii oferte a unei școli vocaționale clar definite și racordate la contextul actual al simțirii omului contemporan dominat de volumul infinit de imagini diverse ca mesaj și calitate ideatică. Sensul acestor programe formative a generațiilor de creatori fie că se vor regăsi reînviind splendoarea cuvântului biblic ca iconografi fie vor exploata exprimarea conotativă, trebuie să se afirme ca medii de cultură moralizatoare și educatoare de înalt rafinament și subtilitate a căror aplicabilitate devansează și detronează spiritul rentabilității unei forme de învățământ mai ales de arte, în funcție de beneficiile materiale tocmai datorită SENSULUI.

Ca mentor știu clar și fără echivoc ca menirea și a mea este de a mă dedica în aproape aceeași măsură atât ARTEI cât și nobilului act de a aștepta cu inima sufletului

și a minții apariția, pe calea destinelor care mă aleg spre a le îndemâna firea cu zborul spre arhipelagul tăinuit în spiritul inocenței. Însă pentru aceste făptuiri înalte, determinarea prin spiritul inovativ, experiența tactului pedagogic sunt în general văzute ca fiind surse generatoare de, disensiuni, tensiuni, tipice unde verticalitatea se revendica tot mai acut ca fiind o atitudine desuetă, deloc conformă calcului comod al abordărilor conservatoriste. Din anul Domnului 2006, înființarea *Centrului de Creație și Cercetare Continuă „Sfântul Evanghelist Luca”* este asemeni unei ființe vii a cărui poveste are o noimă, aceea a neastâmpărului cercetării sensibilului și a reașezării acesteia în frumusețea văzută. Uneori simțim unde să căutăm și poate aici este cheia înălțimii dedicate cunoașterii însă, atunci când privirea ni se lasă umbrită de un sentiment, se datorează artei. Și în momentul când maestrul a considerat că ucenicul a parcurs timpul inițierii și a perfecționării în artele regale, l-a însărcinat cu ascultarea de a transmite mai departe tainele înfrumusețării unei noi școli. Am moștenit un spirit al nesupunerii și al luptei pentru un ideal zeiesc, ADEVĂRUL. Vocația de artist și de dascăl reprezintă spațiul desfășurării poveștii care cu trecerea timpului devine tot mai vast și mai motivant conferindu-mi astfel o exersare permanentă a căderii și a ridicării. Vocația este codul de acces al împlinirilor ca dascăl, iar aspirantul / studentul – este sensul.

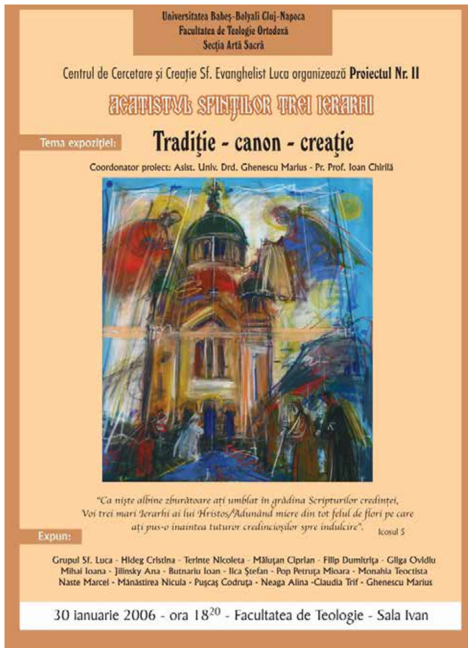
Succint memorial artistic



Decan, Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă; Rector, Prof. Univ. Dr. Ioan Sbârciu; IPS Bartolomeu Anania; Director Muzeu Livia Drăgoi; Asist Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu



Colaborare cu Radio Renașterea, în cadrul expoziției „Îngerii”, Secțiunea Promo FTO, Muzeul de Artă, Cluj, 2005 Coordonator Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu





„Acatistul Sfințior Trei Ierarhi”
Tradiție - Canon - Creație
Coordonator proiect:
Asist Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu
Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă

„Acatistul Bun Vestire”
Minitura - izvor al creației în canon
Coordonator proiect:
Asist Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu
Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă



Colaborare cu Psalmodia Transylvanica, sub bagheta dirijorală a Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Stanciu, în cadrul expoziției „Îngerii”, Secțiunea Promo FTO, Muzeul de Artă, Cluj, 2005
Coordonator proiect:
Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu



Parteneriat cu Mănăstirea „Buna-Vestire”, Pătrângeni, Alba, începând cu anul 2006, Din cadrul proiectului „Școala Națională de Artă Sacră” Ediția I, cu tema „Acatistul Maicii Domnului”
Secțiunea Promo FTO, Coordonator Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu



Stareța Stavroforă Emiliana; Economa Stavroforă Firmiloana; Talpoș Mihai reprezentant ROTARY – OTE; Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu; Președintele CJ Alba Ion Dumitrel, PS Vasile Someșanul; IPS Andrei Andreicuț; Decan, Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă; Exarhul Mănăstirilor și Schiturilor din Arhiepiscopia Alba Iuliei, Protos. Gavriil Vărvăruc; Pr. Protopop Andrei Bâldea



Protosinghel Spiridon; Prof. Univ. Dr. Constantin Măruțoiu; Economa Stavroforă Firmiloana; Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu; Stareța Stavroforă Emiliana; PS Vasile Someșanul; Decan, Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă; Talpoș Mihai reprezentant ROTARY - OTE; stud. Nicoleta; Stud. Ciprian; Artist plastic Emanuela Botiș, Stud. Năsui; stud. Anamaria, stud. Mioara





Expoziția „Tradiție și actualitate”, Muzeul de Artă, Cluj, 2007
Secțiunea Promo FTO
Coordonator Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu



Părinții mei Patriche și Emilia Ghenescu alături de Decan, Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă



Prof. Univ. Dr. Gheorghe Arion; Decan, Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă



Expoziție în cadrul doctoratului „Dincolo de privire”,
Curator și critic de artă: Dir. Prof. Univ. Dr. Livia Drăgoi, Muzeul de Artă, Cluj, 2008
Secțiunea Promo FTO, Coordonator Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu



Expoziție în cadrul Simpozionului Național „Sfinții Trei Ierarhi”,
Sala Nicolae Ivan, FTO, Cluj, 2009, Secțiunea Promo FTO
Coordonator Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu



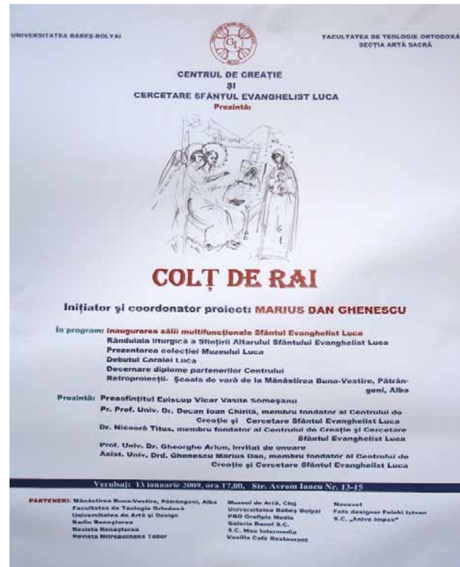
Rector, Prof. Univ. Dr. Nicolae Bocşan; Asist. Univ. Drd. Marius Ghenescu; Decan, Pr. Prof Univ. Dr. Ioan Chirilă; PS. Vasile Someșanul



Membrii expozanți alături de Grupul Coral „Luca”



Expoziția „Zestrea Atelierului Luca”, Muzeul de Artă, Cluj, 2009
Secțiunea Promo FTO,
Coordonator Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu



„Colț de Rai”
Inițiator și coordonator de proiect:
Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu



„Centrul Luca are nevoie de o clădire nu doar de o sală!” din cuvântul PS Vasile Someșanul
În cadrul vernisării expoziției „Colț de Rai”, Cluj, 2009
Inaugurarea Sălii multifuncționale Luca
Secțiunea Promo FTO, Coordonator Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu





Inaugurarea Sălii multifuncționale Luca
În cadrul expoziției „Colț de Rai”, Cluj, 2009
Secțiunea Promo FTO, Coordonator Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu



Prototip masă de anluminură în Sala multifuncțională Luca



„Altarul de rugăciune” din Sala multifuncțională Luca Sfințit



Plăsmuitorul Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu Sala multifuncțională Luca În cadrul expoziției „Colț de Rai”, Cluj, 2009 Secțiunea Promo FTO



Expoziția „Zbor spre lumină”,
în cadrul inaugurării Terminalului Aeroportului Internațional
„Avram Iancu” din Cluj-Napoca, 2009
Secțiunea Promo FTO, Coordonator Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu



PS. Irineu Pop Bistrițeanul,
Marius Dan Ghenescu,
PS. Florentin Crihălmeanu



Marius Dan Ghenescu,
Dir. Pr. Petrică Moceanu



Expoziția „Zbor spre lumină”,
în cadrul inaugurării Terminalului Aeroportului Internațional
„Avram Iancu” din Cluj-Napoca, 2009
Secțiunea Promo FTO, Coordonator Asist. Univ. Drd. Marius Dan Ghenescu

Firea impregnată de stropul prometeic o simt a fi din firea Înaltpreasfinției sale Bartolomeu Anania, a revărsării de iubire din firea Preasfinției sale Vasile Someșanul, iar cea a așezării în înțelepciunea făptuirii din firea preacucernicului părinte Ioan Chirilă, care îmi rămâne, ca o latură, pe care o invoc în momentele de cumpănă. Părintele Bartolomeu m-a lăsat să înfrumusețez ÎN VOIE Taborul. Părintele Vasile mi-a binecuvântat osteneala însemnându-mi sufletul cu puterea răbdării. Părintele Chirilă îmi veghează mersul înainte al idealului...



„Fă Doamne ca fiecare din zilele părintelui Ioan Chirilă
să fie o frumoasă zi de primăvară,
viața sa să se asemene unui râu limpede și lin ce curge
prin grădini înverzite și pline de flori”.

Marius și Petruța Ghenescu

Valențe istorice și artistice în Icoana Sfântului Ierarh Nicolae, Hunedoara (sec. al XV-lea)

Victoria Grădinar
asistent universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Valențele istorice și artistice în iconografia Sfântului Ierarh Nicolae din Hunedoara din secolul al XV-lea nu pot fi subestimate în cadrul patrimoniului cultural românesc. Această icoană, precum multe altele, reprezintă o fereastră către trecutul nostru încărcat de semnificații și învățăminte, evidențiind în același timp măiestria artistică și profunzimea spirituală a epocii în care a fost creată. Cu origini care se pierd în negura timpului, această icoană este mai mult decât o simplă reprezentare religioasă; este un simbol al identității și al tradiției noastre, care ne conectează cu rădăcinile noastre spirituale și culturale.

Când privim această icoană, suntem transportați înapoi în timp, în vremurile tumultoase ale Evului Mediu românesc, când credința și arta erau indisolubil legate în viața cotidiană a oamenilor. Sfântul Ierarh Nicolae, ca una dintre cele mai venerabile figuri ale creștinismului, este înfățișat în toată splendoarea sa arhierească, emanând o prezență divină și o autoritate spirituală care încă ne impresionează și ne îndeamnă la contemplație și reverență. În jurul său, Maica Domnului și Iisus Hristos îl înconjoară cu afecțiune și respect, formând o compoziție armonioasă care ne îndeamnă să reflectăm asupra misterelor credinței noastre.

Această icoană nu este doar o operă de artă; este o mărturie a credinței și a spiritualității poporului român, o amintire vie a legăturii noastre profunde cu tradiția și învățăturile Bisericii Ortodoxe. În fiecare detaliu al acestei lucrări, putem descoperi nu doar măiestria artistului care a creat-o, ci și înțelesurile teologice și simbolurile care ne conectează cu trecutul nostru și ne îndrumă către viitor. Este o comoară spirituală care ne încântă și ne înalță sufletele, oferindu-ne o experiență profundă și personală a sacralității și frumuseții divine.

Originea acestei icoane poate fi urmărită în trecutul îndepărtat al istoriei noastre, în vremurile în care credința creștină era încă în formare și arta religioasă își găsea expresia în bisericile și mănăstirile vechi din țara noastră. Prin intermediul acestei icoane, putem călători înapoi în timp și să descoperim bogăția și profunzimea

spirituală a acestor vremuri îndepărtate, în care credința și arta erau părți integrate ale vieții cotidiene.

În secolul al XV-lea, când această icoană a fost creată, România era în plină efervescență culturală și artistică, iar biserica avea un rol central în viața comunităților locale. Artiștii și meșterii iconografi care lucrau la acele vremuri erau însuflețiți de o profundă credință și de o pasiune pentru frumos și pentru sacru, iar rezultatul muncii lor poate fi admirat și astăzi în icoanele vechi și bisericile înălțate în acele vremuri.

Sfântul Ierarh Nicolae, ca una dintre cele mai iubite și venerabile figuri ale creștinismului, a fost și rămâne un simbol al generozității și al ocrotirii divine. În această icoană, el este înfățișat în toată măreția sa arhierească, cu chipul blând și cu mâinile ridicate într-un gest de binecuvântare, emanând o prezență divină și o autoritate spirituală care ne impresionează și ne îndeamnă la contemplație și reverență.

Această icoană reprezintă un punct de întâlnire între trecut și prezent, între istorie și spiritualitate, oferindu-ne o fereastră către lumea profundă a credinței noastre și a tradițiilor noastre religioase. Ea ne amintește că, în ciuda trecerii timpului și a schimbărilor inevitabile, valorile noastre spirituale și culturale rămân neschimbate și ne călăuzesc în călătoria noastră prin viață.

Detaliile fine ale acestei icoane ne vorbesc despre migala și priceperea artistului care a creat-o. Fiecare linie și fiecare nuanță de culoare sunt atent lucrare, reflectând nu doar abilitățile tehnice ale creatorului, ci și profunzimea spirituală și sensibilitatea estetică care stau la baza acestei opere de artă. Fiecare detaliu, de la expresiile feței Sfântului Ierarh Nicolae până la ornamentele și simbolurile care împodobesc marginea icoanei, are o semnificație și o înțeles ascuns, care invită la meditație și contemplație.

În această icoană, vedem nu doar o simplă reprezentare a unei figuri sfinte, ci și o expresie a credinței și a tradițiilor noastre spirituale. Ea ne amintește de importanța culturii și a artei în viața noastră și ne îndeamnă să apreciem și să protejăm aceste valori care ne definesc ca popor și ca națiune. Într-o lume în continuă schimbare și în care valorile tradiționale par să fie tot mai des neglijate, această icoană ne reamintește că rădăcinile noastre spirituale și culturale sunt o sursă de putere și înțelepciune care ne poate ghida în călătoria noastră prin viață.

Sfântul Ierarh Nicolae este o figură venerată nu doar în tradiția creștină, ci și în cultura și istoria poporului român. El este cunoscut ca ocrotitor al copiilor, al călătorilor, al marinarilor și al multor alte categorii de oameni, iar viața și minunile sale au inspirat și continuă să inspire milioane de credincioși din întreaga lume. În această icoană, el este înfățișat în toată măreția și noblețea sa, ca un simbol al speranței și al ocrotirii divine în mijlocul noastre.

Într-un sens mai larg, această icoană a Sfântului Ierarh Nicolae din Hunedoara din secolul al XV-lea este o mărturie a întregii noastre moșteniri culturale și spirituale, reflectând nu doar credința noastră creștină ortodoxă, ci și bogăția diversității etnice și culturale care definesc identitatea noastră ca popor. În ea se întâlnesc influențe bizantine, gotice și locale, creând o sinteză unică și captivantă a tradițiilor artistice și spirituale din acea perioadă.

Această icoană, ca și multe altele din acea perioadă, nu este doar o simplă reprezentare a unui sfânt sau a unei scene biblice; este o fereastră către lumea sacră a spiritualității noastre, care ne îndeamnă să reflectăm asupra misterelor credinței și asupra relației noastre cu divinul. În fiecare detaliu al acestei lucrări de artă, putem descoperi semnificații și simboluri care ne conectează cu înțelesurile mai profunde ale existenței noastre și care ne îndeamnă să căutăm înțelepciunea și înțelegerea în călătoria noastră spirituală.

Într-o lume în care tehnologia și progresul material domină adesea viețile noastre, această icoană ne reamintește de importanța valorilor spirituale și a tradițiilor noastre religioase, care ne îndrumă și ne susțin în fața provocărilor și incertitudinilor vieții. Ea ne amintește că, în ciuda schimbărilor și a dificultăților pe care le întâmpinăm, credința și încrederea în Dumnezeu rămân stalpii noștri de susținere și ne oferă speranța și mângâierea de care avem nevoie în momentele grele.

În concluzie, icoana Sfântului Ierarh Nicolae din Hunedoara din secolul al XV-lea reprezintă nu doar o operă de artă religioasă, ci și o mărturie vie a credinței și a tradițiilor noastre spirituale și culturale. Ea ne amintește de legătura profundă pe care o avem cu trecutul nostru și ne îndeamnă să apreciem și să protejăm valorile și învățăturile care ne-au fost transmise de strămoșii noștri. Într-o lume în care tehnologia și schimbările sociale par să ne distanțeze tot mai mult de valorile noastre tradiționale, această icoană ne reamintește că rădăcinile noastre spirituale și culturale sunt o sursă de putere și înțelepciune care ne poate ghida în călătoria noastră prin viață.

În mediul academic, această icoană poate fi studiată și analizată din multiple perspective, în lumina istoriei artei, teologiei și antropologiei religioase. Ea poate fi privită nu doar ca o operă de artă în sine, ci și ca o fereastră către lumea profundă a credinței și a tradițiilor noastre religioase, care poate oferi studenților o înțelegere mai profundă și mai cuprinzătoare a culturii și spiritualității poporului român. Prin studiul acestei icoane, studenții pot căpăta o perspectivă mai largă asupra valorilor și învățăturilor care au ghidat și continuă să ghideasca viața și cultura noastră și pot descoperi bogăția și profunzimea spirituală a tradițiilor noastre religioase[1].

---

[1] Pentru realizarea acestui studiu au fost consultate următoarele surse: Mihail Diaconescu, *Lainici: capodoperă a artei românești și europene* (București: Evanghelismos, 2011); Marius Porumb, *Zugravii iconostasului bisericii Sfântului Nicolae*

*

În încheiere, vă transmit un sincer și călduros mesaj de recunoștință și pentru contribuția dumneavoastră în mediul teologic și academic. Vă felicit pentru întreaga activitate profesională dedicată învățământului și cercetării în domeniul teologiei. Munca dumneavoastră ne inspiră pe toți să căutăm mereu cunoașterea și înțelegerea mai profundă a tradițiilor noastre spirituale și culturale. Cu cele mai sincere urări de succes în toate proiectele viitoare și cu recunoștință sinceră pentru tot ceea ce ați realizat până acum, vă adresez cele mai cordiale felicitări și mulțumiri. Să vă fie viața profesională luminată mereu de pasiunea și dedicația pentru ceea ce faceți.

din Hunedoara,” Acta Mvsei Napocensis 10 (1973); Enghelina Smirnova, „Icoane ale maeştrilor ruşi din secolul al XV-lea la Mănăstirea Putna. Registrul Apostolilor şi prăznicarele,” *Analele Putnei* 6,1 (2010). Elena Ene D. Vasilescu, *Icoană și iconari în România: cât Bizanț, cât Occident?* (Iași: Trinitas, 2009); Vezi și scrierile lui Dan Beirndei (*Arta românească*) și Vasile Drăguț (*Icoana românească de la origini până la Constantin Brâncoveanu* și *Iconografie românească*).

Viziunea lui Jean Calvin asupra Vechiului Testament

Bogdan Ivanov
preot lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Întâlnirea marilor reformatori cu textul Sfintei Scripturi a reprezentat de departe substanța celei mai profunde și mai vii schimbări pe care a adus-o Reforma în Europa premodernă. Accesul neîngrădit la textul sfânt, difuzarea Sfintei Scripturi pe scară largă în societate prin intermediul tiparului și a limbilor vorbite, noua lectură a marilor teme biblice au fost elementele care pot defini adevărata „revoluție" pe care Reforma a adus-o cu sine. Dincolo de revendicările sociale pe care le-a inspirat sau de transformările la care a contribuit în lungul proces de confesionalizare a societății, Reforma a fost doar într-un singur punct cu adevărat revoluționară și aceasta doar atunci când mințile înnoitoare s-au întâlnit cu Sfânta Scriptură.

Această întâlnire a pus bazele primenirii și simplificării credinței pe baze scripturistice, a adus noi înțelesuri și sensuri ale viețuirii creștine, dar și argumente pentru o mai justă reașezare a societății, care încă trăia cu conștiința prezenței lui Dumnezeu. Pe lângă toate aceste schimbări, modalitatea în care reformatorii s-au raportat la Biblie, gradul de noutate al interpretării textului sacru, continuitatea sau ruptura față de vechea tradiție catolică de lectură și exegeză a textului, precum și modele și instrumentele gândirii umaniste sunt tot atâtea teme de interes și de cercetare care deschid și mai mult universul sufletesc și mental al celor care s-au arătat înflăcărați de marea lor întâlnire cu Cuvântul.

Totuși această întâlnire s-a consumat pe firul unei vechi tradiții în care se regăsesc atât modele clasice de interpretare din epoca patristică, precum Origen, Tertulian, Fer. Augustin sau Sf. Ioan Gură de Aur, dar și noua exegeză umanistă, bazată pe cercetarea filologică și istorică a textelor. În acest context, Martin Luther și Jean Calvin au fost profund îndatorați formării lor umaniste care le-a deschis perspectiva interpretării literare a textului sacru, folosindu-se în munca lor de tot instrumentarul lingvistic și hermeneutic, marcând prin aceasta atât ruptura de trecut, dar și sentimentul că pot stăpâni altfel textul Bibliei.

Jean Calvin a învățat multe de la Erasmus din Rotterdam, cu care s-a regăsit împreună în 1536, în ambianța liniștită din Basel, unde amândoi se refugiaseră, dar

ceea ce reformatorul îi datorează umanistului este felul în care a fost învățat să studieze Scriptura[1]. „Convertirea și cufundarea în studiile biblice și patristice l-au condus pe Jean Calvin pe o cu totul altă cale, decât cea urmată de Erasmus"[2]. Nemaifiind obligat să găsească doar chei de interpretare alegorice ale textului scripturistic, Calvin a pășit cu multă încredere pe terenul unei lecturi literare a Bibliei, ale cărei sensuri dorea să le aplice situațiilor cotidiene pe care încerca astfel să le înțeleagă[3].

Acesta este și punctul care marchează ruptura dintre cultura și etosul umanist și noua viziune a reformatorilor care simțeau că pășesc pe un nou drum, că își pun munca lor de lectură și interpretare a Bibliei într-o nouă slujire a Adevărului, fapt care nu i-a împiedicat pe aceștia din urmă să rămână umaniști în fibrele lor adânci.

De altfel încă din această epocă asistăm la o adevărată avalanșă de lucrări cu caracter exegetic. Aceasta se explică și prin faptul că vechea tradiție exegetică medievală[4] care lega într-un mod firesc exegeza de predică își pierduse foarte mult din interes, în fața oratoriei care sfârșise prin a urma căile facile ale moralității, în detrimentul unei interpretări și analize scripturistice[5]. O altă explicație ar fi și faptul că protestanții vedeau în Scriptură singura sursă de autoritate în materie de credință și de aceea i-au acordat o atenție deosebită, opunându-se astfel întregului corpus de tradiții catolice, care fusese îndelung exploatat și folosit. Predicarea evangheliei și implicit interpretarea ei, erau văzute de protestanți nu în termenii unei diversiuni sau a unei fugi din calea adevăratelor probleme ale lumii, cât o chestiune „de viață și de moarte", de care depinde însăși mântuirea sufletelor[6]. Vrând, nevrând în acel context Biblia te scotea în față, ceea ce s-a întâmplat și cu Jean Calvin, care tăria încă sedus de modelul savantului umanist, retras și discret, dar care a sfârșit prin a fi adus în prim planul scenei confesionale europene. Una din marile pledoarii a lui Calvin, care explică cel mai bine de ce a ales să fie un biblist prin excelență a fost tocmai faptul că a încercat prin toată opera sa exegetică să afirme cu putere

---

[1] Thimothy George, *Teologia Reformatorilor*, trad. de Teofil Stanciu (Oradea: Casa Cărții, 2017), 186.

[2] George, *Teologia Reformatorilor*, 186.

[3] Guy Lobrichon, „Biblia," în Jacques le Goff și Jean Claude Schmitt, eds., *Dicționar tematic al Evului mediu Occidental* (Iași: Polirom, 2002), 53; P. Mbunga Mpindi, *Calvin's Hermeneutics of the Imprecations of the Psalter* (Grand Rapids, 2003) http://www.calvin.edu/library/database/dissertations/Mpindi_Paul_Mbunga.pd.

[4] Henri de Lubac, *Medieval Exegesis, The Four Senses of Scripture*, vol. 1, trans. by Mark Sebanc (Grand Rapids: William Beerdmans Publishing Company / Edinburgh: T&T Clark, 1998).

[5] Lobrichon, „Biblia," 54; John L. Thompson, „Calvin as a biblical interpreter," în Donald K. McKim, ed., *The Cambridge companion to John Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 58.

[6] Thompson, „Calvin as a biblical interpreter," 59.

autoritatea Sfintei Scripturi[7], mutând astfel accentul de pe autoritatea Bisericii pe autoritatea Cuvântului lui Dumnezeu.

În economia lucrărilor sale cu caracter exegetic, care fac din Calvin un adevărat deschizător de drumuri în studiile biblice moderne, Vechiul Testament ocupă un loc de primă importanță. Este suficient să amintim că în ediția engleză a Comentariilor lui Jean Calvin, care însumează nu mai puțin de 45 de volume, 30 de volume cuprind comentariile la Vechiul Testament, iar 15 volume comentariile la Noul Testament[8]. Interesul lui evident pentru Vechiul Testament se explică prin faptul că această parte consistentă a Scripturii fusese mult timp neglijată din exegeza medievală, dar mai ales prin convingerea lui Jean Calvin care simțea că a regăsit cheia augustiniană de interpretare a Vechiului Testament prin lumina revelației din Noul Testament.

Nu trebuie ocolit nici faptul că vechea societate medievală, care încă mai subzista în mentalul colectiv de atunci, a găsit în Vechiul Testament cele mai la îndemână instrumente de legitimare a autorității, justiției, dreptății, păcii, proprietății, loialității sau a legământului. Aceste valori morale și sociale se regăsesc puternic afirmate în Vechiul Testament și rămân elementele de rezistență care definesc societatea premodernă în ansamblul ei, cel puțin încă un secol și jumătate. Nu mai vorbim și de marile teme pe care Calvin le-a pus cu multă forță în discuție, precum predestinarea, în favoarea căreia Vechiul Testament oferea interpretări utile în termenii alegerii și legământului prin credință între Dumnezeu și poporul Său. În acești termeni cu toții de fapt – atât cei din Noul cât și cei din Vechiul Testament – spune Calvin „au avut parte de aceeași moștenire și speranță a unei mântuiri comune împreună cu noi prin harul aceluiași Mijlocitor”[9].

În capitolele X și XI din cartea a doua a „Învățăturii Religiei creștine”, Jean Calvin abordează în mod special tema asemănării și deosebirii dintre cele două Testamente. Demersul pare unul riscant dacă stăm să ne gândim că un interes prea mare față de Vechiul Testament ar fi adus cu sine și acuzații de „iudaizare”, așa cum nu s-au sfiit să aducă anabaptiștii, catolicii sau chiar alți protestanți. Printre aceștia teologul lutheran Aegidius Hunnius (1550-1603) nu s-a sfiit să arunce public acuzația „Calvinus iudaizans”, aprinzând una din cele mai puternice polemici în epocă[10]. În acest punct se pune întrebarea, care va fi hotărâtoare în probarea onestității lui Calvin, cât anume mai respectă el din canoanele exegezei patristice în propriile sale

[7] Emil G. Kraeling, *The Old Testament since the Reformation* (New York: Schocken Rooks, 1969), 23.

[8] Calvin, *Commentaries,* trans. by Joseph Haroutunian (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 16.

[9] Jean Calvin, *Învățătura Religiei Creștine,* vol. 1 (Oradea: Cartea Creștină, 2003), 545.

[10] G. Sujin Pak, *The Judaizing Calvin: Sixteenth-Century Debates over the Messianic Psalms* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 103-11.

interpretări ale Scripturii și cât se îndepărtează de ele, subminând astfel prin propriile teze dogmele fundamentale ale credinței, precum cea despre Sfânta Treime.

Dar faptul că Jean Calvin se simte dator să (re)găsească locul firesc al Vechiului Testament arată că pentru foarte mult timp primul Legământ a fost lecturat în afara lui Hristos. De aceea Calvin este de departe un „avocat" al unității celor două Testamente care „fundamentează credința în Hristos", fapt pentru care Vechiul Testament, la fel de mult ca și Noul Testament este citit prin referirea directă la Hristos[11]. Principiul de bază care unește cele două Testamente este inspirația textului care dă autoritate Scripturii, ce ne face cunoscut cuvântul lui Dumnezeu și se adresează deopotrivă vechiului și noului, iudeilor și creștinilor și, astfel întregii lumi. De altfel această legătură se explică și prin faptul că legământul veșnic al lui Dumnezeu nu începe doar în Noul Testament, ci își are obârșia în momentul alegerii lui Avraam, „părintele tuturor celor credincioși", după cum va spune peste secole Apostolul Pavel (Rom 4,16)[12]. Avraam este prin însăși alegerea și credința sa parte a Bisericii creștine și părinte al noului popor ales, un fel de cheie de boltă care leagă Vechiul de Noul Testament. „El nu poate fi scos din numărul lor...fără a nărui întreaga Biserică"[13].

În acest sens, teologul David L. Pucket afirmă că „Jean Calvin folosește de fapt Noul Testament ca un ghid exegetic pentru Vechiul Testament"[14].

Unitatea celor două Testamente

Pornind pe firul acestei lecturi, trebuie spus că în primul rând Calvin pledează pentru restabilirea demnității istorice a poporului ales, răspunzând astfel unor „acuzații pestilențiale", după cum însuși le numește, ale lui Michael Servetus (1509/1511-1553) și ale anabaptiștilor, care vorbeau despre evrei ca despre cei „îngrășați de Domnul pe acest pământ fără o speranță a nemuririi cerești"[15]. Punctul de plecare îl constituie Legământul pe care Dumnezeu l-a încheiat cu israeliții, înainte de venirea lui Hristos și pe cel „făcut cu noi după arătarea Lui"[16]. În substanța lui, spune Calvin, legământul încheiat de Dumnezeu cu patriarhii și mai apoi cu creștinii este unul și același[17]. Un sigur lucru diferă, pentru creștini: conștiința noii Împărății a cerurilor care îi ridică deasupra evreilor. Aflat în continuitatea istorică a

[11] David Gibson, *Reading the Decree Exegesis, Election and Christology in Calvin and Barth* (Londra / New York: T&T Clark, 2009), 163.

[12] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine*, 554.

[13] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine*, 554.

[14] David L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament* (Louisville / Westminster: John Knox Press, 1995).

[15] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine*, 546.

[16] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine*, 546.

[17] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine*, 546.

vechiului Israel, creștinul este chemat să asume această conștiință istorică pe care Dumnezeu și-a construit-o pe promisiunea salvării, a vieții veșnice, având la bază legământul încheiat cu Avram și înnoit prin Iisus Hristos.

Vizavi de destinul poporului evreu, Jean Calvin subliniază trei lucruri importante pe care le integrează în ansamblul teologiei sale a predestinației, punând accentul că adevărata chemare, care nu oferă garanția prosperității materiale, „ci ea s-a făcut în speranța mântuirii, le-a fost hrănită evreilor printr-o pedagogie divină specială, care a cuprins revelația, Legea și profeții”. Această chemare, care ține de voia din veci a lui Dumnezeu s-a făcut fără referire la vreun merit special pe care poporul ales și l-ar fi câștigat, ci exclusiv prin milostivirea lui Dumnezeu. În ultimul rând evreii trebuiau să beneficieze de promisiunile lui Hristos, în calitatea Sa de „Mijlocitor” între Dumnezeu și poporul Său[18].

Aceasta este grila, de altfel foarte limpede și coerentă, prin care Calvin își va exprima pe larg propria sa viziune teologică despre rolul poporului evreu în iconomia mântuiri și prin el a locului pe care trebuie să îl ocupe Vechiul Testament în ansamblul Sfintei Scripturi creștine.

Calvin face o foarte interesantă încercare de teologie a istoriei, atunci când deschide perspectiva faptului că orice chemare sau alegere de la Dumnezeu nu se limitează doar la împlinirea unor aspirații materiale, ci se ridică în mod automat spre „speranța nemuririi”. Această speranță, mai mult sau mai puțin înțeleasă de evrei prin prisma propriei istorii, este asumată de creștini care știu că adevărata împlinire a istoriei este „speranța care se odihnește în ceruri”[19]. Împlinirea eshatologică nu este altceva decât o privire spre viitor, așa cum privește și Vechiul Testament spre viitorul în care el se împlinește. Așa cum am amintit mai sus, întreaga argumentare scripturistică a acestei deschideri eshatologice a Vechiului Testament construit de altfel în jurul chemării speciale a poporului evreu se fundamentează pe texte esențiale din Noul Testament. Accentul cade tocmai pe faptul că Vechiul Testament este orientat „în mod deosebit către viața viitoare”, având Legea deschisă spre a se împlini în Evanghelia adusă de Hristos.

Destinul istoric și spiritual al poporului evreu exprimă cel mai bine milostivirea lui Dumnezeu, care a folosit iubirea ca unic criteriu de confirmare a alegerii lui speciale, dar și a promisiunii de mântuire. Intrăm aici pe solul tare al doctrinei protestante privind mântuire prin credință – sola fide – opusă întregului ansamblu de fapte meritorii cultivat de către Biserica catolică, uneori într-un mod poate excesiv și exterior, care nu a folosit tot timpul credinței. De altfel fiecare om ales de Dumnezeu, fiecare creștin este chemat să refacă în mic marele destin istoric

---

[18] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine*, 546.

[19] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine*, 547.

al lui Israel de a se învrednici de chemarea și de milostivirea lui Dumnezeu, a cărei expresie desăvârșită este Mântuitorul Hristos. Concluzia la această afirmație este că prin întrupare, Dumnezeu și-a împlinit vechiul Legământ, ceea ce îi oferă lui Calvin ocazia să livreze o concluzie perfect logică și anume că „Vechiul Testament” și-a avut întotdeauna „scopul în Hristos și în viața veșnică”[20]. Cu această afirmație, Calvin intră în perfectă rezonanță cu Părinții Bisericii, precum Sf. Irineu de Lyon sau Fericitul Augustin, și se înscrie pe linia tradiției sănătoase, care îl salvează de la a fi răspunzător pentru demolarea fundamentului dogmatic al creștinismului.

Calvin duce mai departe această discuție și deschide o polemică împotriva celor care avansau o superioritate a creștinilor în raport cu evreii pornind de la Legământ și de la chemare. Într-un fel, teologul francez face o analogie între pedagogia istorică a poporului ales și a noului Israel, arătând că ambii au fost conduși spre împlinirea speranței mesianice prin același fel de simboluri, taine și lucrări harice, dar nu mai puțin și prin aceleași pericole și pedepse ale istoriei, stabilind astfel nu doar o continuitate istorică, între creștini și evrei, ci și una de destin[21]. Procedând astfel, lui Calvin i se poate reproșa faptul că operează „o veritabilă încreștinare a legii Vechiului Testament”, însoțită de diluarea unor principii fundamentale creștine, cum ar fi tainele, cu idei din Vechiul Testament[22].

Istoria poate fi îmblânzită în viziunea lui Calvin printr-o raportare eshatologică la destin și printr-o viață orientată exclusiv spre câștigurile spirituale care îi oferă omului conștiința planului divin de mântuire din care face parte. Așadar, chemarea adresată de Dumnezeu se face spre o înălțare a vieții omului de la planul material, imediat, istoric, spre cel spiritual, veșnic, lucru valabil și în viața religioasă în care omul este la fel chemat să treacă de la material, simbol, spre realitatea subțire a duhovnicescului. Calvin insistă pe faptul că unirea sufletelor cu Dumnezeu, „posedarea vieții”, așa cum o numește, se poate face doar prin „dreptate”[23]. Aceasta este de fapt esența vieții spirituale, fără de care sufletele rămân în moarte.

Nu poate fi negat faptul că, prin aceste afirmații Jean Calvin avansează o viziune mult mai spiritualizată asupra Vechiului Testament, corectând anumite excese de interpretare, inclusiv cuvintele Apostolului Pavel care spunea că acesta „a fost pecetluit prin sânge”[24]. De fapt, moartea de la care salva sângele Legământului vechi era depășită tocmai prin aceste semințe dătătoare de viață și speranță pe care Dumnezeu le-a revărsat asupra lui Moise, în Lege.

[20] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine,* 548.

[21] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine,* 549.

[22] Kraeling, *The Old Testament since the Reformation,* 26.

[23] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine,* 552.

[24] Calvin, *Commentaries,* 100.

Cu toate acestea, Calvin nu se sfiește să îi acuze pe evrei de orbire – „obtuzitatea evreilor de astăzi” – atunci când aceștia au refuzat să îl recunoască pe Hristos, Mesia cel promis de Dumnezeu. Totuși, Calvin nu crede într-o ratare definitivă a destinului istoric al poporului evreu, ci afirmă destul de apăsat în polemica sa cu anabaptiștii că Dumnezeu „din vechime i-a legat pe evrei de Sine” și tocmai prezența acestei legături poartă în sine germenii speranței în viața veșnică[25]. Paradoxul face că tocmai această ratare istorică a poporului ales și rămânerea lui oarbă în lectura Legii lui Moise, înseamnă de fapt pierderea legăturii cu însuși adevărul. De aceea, în încheierea capitolului al X-lea, Calvin arată acest paradox că apărându-l pe Moise, evreii au sfârșit prin a-l pierde de fapt pe Moise: „Astfel, fața lui Moise va rămâne acoperită și ascunsă de ei până când va fi întoarsă spre Hristos, de care se străduiesc în prezent să se despartă și să fugă din toate puterile”[26].

Aici se regăsește o temă dragă lui Calvin și a nume puterea lui Dumnezeu de a „educa inima omului” și dispoziția omului de a se lăsa educat (*docilitas). A*ceasta este de fapt esența convertirii în viziunea lui Calvin, care vorbea despre propriul său drum în care „Dumnezeu mi-a schimbat inima”[27]. De fapt în această argumentare despre locul Vechiului Testament în iconomia mai largă a mântuirii și a mai restrânsă a Sfintei Scripturi se intersectează două planuri: unul istoric, care prezintă chemarea poporului evreu și unul eshatologic, care arată destinul și viața fiecărui om. Și poporul evreu și omul stau împreună în fața lui Dumnezeu, având în față doar o singură întrebare, care, în logica lui Calvin, s-ar pune în felul următor: pot fi educați? Sensul acestei educații este acela de a deschide oamenilor perspectiva de „a înțelege că au o altă viață mai bună în altă parte”[28].

Această viață pornește tocmai de la alegerea pe care Dumnezeu a făcut-o cu Avraam, pecetluită prin primul legământ și care se transmite Bisericii, adevărata „societate a celor aleși”. Realitatea despre care Jean Calvin vorbește, funcționează în spiritul unicului și adevăratului legământ salvator încheiat de Dumnezeu, cu cei aleși, poporul evreu și mai apoi cu toți creștinii chemați la viață veșnică[29]: „Dumnezeu ne confirmă până în ziua de azi ceea ce îi făgăduise înainte lui Avraam” (*Comentariu la Iez 16,61*)[30].

---

[25] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine,* 551.

[26] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine,* 566.

[27] George, *Teologia Reformatorilor,* 183.

[28] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine,* 553.

[29] Paul Helm, *John Calvin's Ideas* (New York: Oxford University Press, 2006), 89.

[30] John Calvin, *Commentaries on the Book of the first twenty chapters of the Book of the Prophet Ezekiel*, vol. 1, trans. by Thomas Meyers (Grand Rapids), 128, http://www.ccel.org, accesat în 10.7.2022.

Întotdeauna realitățile veterotestamentare sunt prezentate sub imaginea unor umbre, care privesc spre lumina Sfintelor Evanghelii, în care se vor împlini și își vor revela adevărata lor semnificație, dar de la care nu se mai poate reveni. Vechiul Testament își găsește împlinirea în cel Nou, rămânând în logica augustiniană doar o pregustare a adevărului, spre care nu se poate privi decât cu recunoștință, dar fără posibilitatea de a coborî la starea inițială a poporului ales, decât cu riscul rănirii sufletești sau a pierderii libertății harului: „Pavel ne amintește că ei erau copii sub un profesor de școală, fiind sub Lege; dar acum noi am crescut și că, prin urmare, robia sub care au trăit Părinții a luat sfârșit prin venirea lui Hristos" (*Comentariu la Ier 31,12*)[31]. „Toate lucrurile din Vechiul Testament erau învăluite într-o mare obscuritate, în comparație cu lumina clară a Evangheliei" (*Comentariu la Rom 8,15-18*)[32].

Saltul calitativ este marcat de împlinirea acestei istorii și ucenicii a umanității, întrupată de poporul ales, supus adesea robiei Legii și care s-a desăvârșit în libertatea harului adusă de venirea lui Hristos.

Evident că nu putem înțelege această libertate, decât în lumina alegerii veșnice. Toate acestea sunt chemări atât personale, adresate fiecărui creștin ca prin credința sa să anticipeze alegerea de către Domnul, dar și universale, încorporând poporul și ales marea umanitate salvată de la pieire.

Un spiritualism vechi-testamentar

Jean Calvin este convins că promisiunea lui Dumnezeu în Vechiul Testament nu se limita strict la o „țară a abundenței", ci presupunea în mod natural și firesc provocarea adresată evreilor de a-și înălța sufletul „spre moștenirea cerească". La capitolul „Diferența dintre cele două Testamente"[33], Calvin înregistrează patru puncte în care acestea se deosebesc structural, deși rămân unite.

Prima este tocmai chemarea spre acest spiritualism al promisiunii Domnului făcut poporului său și nutrit în întreaga sa istorie prin lucruri care pot fi ușor înțelese și chiar „sub forma bunurilor pământești"[34]. Dacă această pedagogie este una rudimentară în Vechiul Testament, ea se confirmă desăvârșit prin Evanghelie, care „a descoperit harul vieții viitoare"[35]. Toate aceste realități materiale vin să confirme ca într-o oglindă moștenirea viitoare, pregătită poporului evreu în ceruri. La acest punct

---

[31] John Calvin, *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations*, vol. 4, trad. John Owen (Grand Rapids), 60, http://www.ccel.org, accesat în 10.7.2022.

[32] John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, trans. by John Owen (Grand Rapids), 212, http://www.ccel.org, accesat în 11.7.2022

[33] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine*, 567.

[34] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine*, 567.

[35] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine*, 567.

Calvin concluzionează sugestiv că „posesiunile pământești corespund copilăriei Bisericii din Vechiul Testament; dar nu au fost destinate să limiteze speranța la lucrurile pământești”[36].

Tot în sensul acestui spiritualism, care marchează cele patru diferențe dintre Vechiul și Noul Testament se înscrie și „caracterul prefigurativ al lui Hristos exprimat în imagini și ceremonii”. Prototipul pe care Vechiul Testament îl întrupează în mod magistral este locul realității care lipsește și pe care imaginea și simbolul o substituie și o mediază. „Doar Noul Testament descoperă însăși substanța adevărului în mod nemijlocit”[37]. Această etapă din pedagogia spirituală a lui Dumnezeu corespunde copilăriei și maturității Bisericii. Observăm cum discursul teologic al lui Calvin, pornind de la aceste analogii, vine înspre prezentul său, în care o „revenire” la realitățile spirituale ale Evangheliei a încercat să aducă și Refoma.

A treia diferență de substanță este legată de calitatea Revelației și a cuvântului conținut și exprimat de cele două Testamente. Calvin spune franc că „Vechiul Testament este literal, iar noul Testament este spiritual”[38]. În această argumentare, reformatorul se folosește de cuvintele Apostolului Pavel care spune că „Legea este o doctrină literară, iar Evanghelia una spirituală. Vechiul Testament este al literei, Noul Testament este al duhului (2Cor 3,6)”. În acest punct spiritualismul vechi testamentar își arată limitele față de cel nou testamentar, ca oglinda care își pierde strălucirea în fața icoanei. De reținut este tocmai faptul că Jean Calvin încearcă să salveze acest spiritualism vechi prin prisma profeților, în special Ieremia, care au denunțat această „maimuțăreală a Legii”[39] și pe care apostolul o sancționează aspru.

Ultimul punct care subliniază diferența calitativă dintre cele două Legăminte îl constituie trecerea de la robie la libertate. Fiind asociată de multe ori cu teama și constrângerea Vechiul Testament este în mare o imagine a robiei, iar Noul Testament este manifestul libertății întrucât „îi înalță pe oameni spre încredere și siguranță”[40]. Această categorisire care se bazează pe cuvintele Apostolului Pavel din epistola către Romani (Rom 8,15) ar fi aparent reducționistă, dacă nu am ține cont de faptul că ea se construiește pe întreaga pedagogie a lu Dumnezeu care „lovește conștiința cu teamă șu cutremur”, în Vechiul Testament și o „eliberează întru bucurie” în Noul Testament[41]. Tocmai această tensiune arată nu atât neputința Vechiului Testament de a oferi libertate și împlinire cât aspirațiile lui intime spre împlinirea pe care a atins-o în

[36] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine,* 567.
[37] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine,* 570.
[38] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine,* 573.
[39] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine,* 573.
[40] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine,* 575.
[41] Calvin, *Învățătura Religiei Creștine,* 575.

Noul Testament. De aceea sfinții vechiului Legământ au trăit sub povara Legii, dar au reușit ca plin împlinirea ei să intre în orizontul așteptării Noului Legământ, trăind cu speranța acelei bucurii de „a vedea ziua Domnului”, despre care Hristos Însuși vorbește în Evanghelii (Lc 19,24; In 8,56).

Calvin nu rămâne închis doar în această schemă îngustă pe care era nevoit să o construiască, din dragoste față de Adevăr, ci deschide perspectiva faptului că răscumpărarea și vestea cea bună a Evangheliei, anticipată în multe privințe în Vechiul Testament nu va ocoli pe nimeni.

Universalismul Vechiului Testament

Trebuie amintit faptul că Jean Calvin a avut dintre toți reformatorii viziunea unei Reforme universale, înzestrată de la bun început cu vocația și ambiția de a cuprinde întreaga lume. Din această înțelegere a lui Calvin nu putea lipsi și faptul că el a lecturat Vechiul Testament prin prisma unui veritabil prim universalism, anunțat în mod special de profeți. Calvin spune despre profeții Vechiului Testament „că în multe situații sunt o introducere divină în evenimentele celui Nou”[42], subliniind faptul că aceștia se adresează în mod egal fiecărui om. În acest sens profetismul Vechiului Testament este el însuși o pledoarie pentru instaurarea împărăției a lui Dumnezeu, a cărei stăpânire va fi glorioasă și universală.

De altfel această întâlnire cu universalismul veterotestamentar prin intermediul profețiilor se consumă și ca o pregustare a Duhului Evangheliei, al cărei Autor se adresează cu generozitate întregii lumii. Acest Duh despre care vorbește Calvin este „Duhul lui Hristos”, pretutindeni același, care și-a adaptat învățătura sa Apostolilor după ce mai înainte a vorbit prorocilor[43]. Unitatea și universalitatea lucrării Duhului Sfânt este încă odată argumentul forte folosit de Calvin pentru recunoașterea autorității Vechiului Testament, pentru Biserica creștină și argumentul dat împotriva acelor „fanatici”, care doreau abolirea lui.

Universalitatea Vechiului Testament este confirmată de Calvin atunci când vorbește de damnarea întregii umanități căzute în păcat, dar și când oferă perspectiva răscumpărării universale. La aceasta se adaugă și universalitatea slăvirii lui Dumnezeu ca o chemare pe care Israel și-a asumat-o în istoria sa, dar din fața căreia niciun om care a cunoscut Evanghelia și pe Duhul Sfânt nu se mai poate sustrage. Slăvirea lui Dumnezeu implică deopotrivă și judecata Lui.

Despre această realitate, Jean Calvin vorbește în Comentariile sale la psalmi: „Pentru ca întreaga lume să-și lepede superstițiile și să se unească în adevărata religie,

---

[42] Calvin, *Commentaries on the Book of the first twenty chapters of the Book of the Prophet Ezekiel*, 298.

[43] Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, 373.

el arată pe singurul Dumnezeu care este vrednic de laudă universală” (*Comentariu la Ps 95(96),4-6*)[44].

De altfel, în teologia lui Calvin vorbim practic de două universalisme. Unul întrupat în istorie de poporul evreu, închis în termenii Vechiului Legământ și un altul deschis al Evangheliei, care îi cuprinde pe toți creștinii.

Exegeza lui Calvin

Plasarea exegezei veterotestamentare a lui Jean Calvin este punctul cel mai dificil de realizat atunci când vine vorba de poziția pe care s-a situat în raport cu tradiția alegorică medievală și cea literară nutrită din stilul nou umanist. Fără a emite ipoteze definitive, putem spune că teologul genevez se situează pe o via media, între cele două limite exegetice. În comentariul său la cartea profetului Iezechiel, Jean Calvin argumentează linia exegezei sale pe care o vede diferită de cea luterană, dar și de abordarea lui Ulrich Zwingli. În mod indirect el acuză ambele tipuri de exegeză de păcatul lecturii partizane, prin prisma propriilor prejudecăți față de catolici, pe care nu se ferea să îi înfiereze pentru toate relele aduse credinței creștine: „Trebuie să ne păzim de o dublă eroare: pe de-a parte o interpretare pur critică și raționalistă, care nu ajunge niciodată dincolo de suprafață și pe de altă parte împotriva unei expuneri într-un limbaj fantezist”[45].

Este simplu de observat spre ce fel de abordare exegetică va înclina reformatorul francez, constant cu sine și cu dorința sa de a reda sensul adevărat al Scripturii, fără a-l înregimenta în lupta împotriva adversarilor religioși. Printr-o astfel de poziționare Calvin reface legătura exegetică cu vechea tradiție a Bisericii, exprimată în mod admirabil de Sf. Ioan Gură de Aur și de Fer. Augustin. Când vorbește de pildă despre profeți, îl citează pe marele orator și teolog antiohian pledând pentru faptul că exegeza trebuie să fie limpede și solidă. Calvin pledează pentru onestitate față de adevărul Scripturii și chiar o spune apăsat în contextul în care face referiri la diatribele pe care alți reformatori precum Johannes Oecolampadius (*Œcolampadius*1482-1531) le construiau împotriva catolicilor, folosindu-se de interpretarea Scripturii: „A lupta cu seriozitate pentru credință și adevăr este posibil, fără o acumulare de epitete puternice la adresa altora” (*Comentariu la Iez 16,27*) [46].

Calvin are o foarte bună cunoaștere a opiniilor celorlalți teologi protestanți contemporani cu el (Philip Melanchton, Martin Bucer), cu care nu se ferește să intre

---

[44] John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, vol. 4, trans. by James Anderson (Grand Rapids), 34-5 http://www.ccel.org, accesat în 11.7.2022.

[45] Calvin, *Commentaries on the Book of the first twenty chapters of the Book of the Prophet Ezekiel*, 299.

[46] Calvin, *Commentaries on the Book of the first twenty chapters of the Book of the Prophet Ezekiel*, 312.

în polemică din spiritul restabilirii adevărului Scripturii. Și în privința limbajului Jean Calvin se arată extrem de prudent atunci când vine vorba de facilita și mai mult accesul maselor la înțelesurile adânci ale Scripturii. Atunci când vine vorba să ne limpezim exact relația în care fiecare dintre cele două Testamente se află față de noi, Calvin avertizează că: „nu trebuie să ne grăbim să adoptăm limbajul simplu și popular al zilei. Procedând astfel, nu putem respinge atacurile înțelepților lumești și suntem în pericol de a scădea valoarea Oracolelor Sacre în ochii acelor cercetători științifici ai timpurilor noastre” (*Comentariu la Iez 18,1*)[47].

Fiind de la bun început un adept al limpezimii limbajului, Jean Calvin simte pericopul pe care noua știință, care începe să se afirme tot mai puternic în epocă, îl poate reprezenta pentru autoritatea textului scripturistic, care trebuie el însuși supus științei interpretative. De aceea exegeza, prin metodele și limbajul ei trebuie să consolideze și mai mult autoritatea textului sacru în fața științei și nicidecum să o diminueze.

Stilul lui Calvin, care impresionează până astăzi prin claritate, concizie și logică este construit pe o exegeză critică-literară, menită să slujească în primul rând Adevărului și apoi credinței oamenilor. Tocmai aceste virtuți ale stilului de interpretare a lui Calvin sunt exprimate de el însuși în celebra scrisoare pe care o adresează prietenului și profesorului Simon Grynaeus (1493-1541), în 1539 și pe care a folosit-o ca prefață la Comentariul Epistolei către Romani[48]. În acest text programatic, Calvin își exprimă singur virtuțile pe care exegeza sa este construită, după cum urmează: claritate însoțită de concizie (*perspicua brevitate*), nevoia de a lăsa deschisă mintea autorului (mentem scriptoris) și dorința de a nu se abate de la propriul scop (a scopo suo)[49]. Sunt exprimate aici principalele calități ale lui Jean Calvin care s-a regăsit foarte bine în această intreprindere de a scrie în spiritul Renașterii, limpede și documentat, dar nu fără un scop. De aceea scriitorul este aici dublat de exegetul polemist animat în permanență de un anumit scop pe care îl urmărește în comentariile sale.

Întreaga sa muncă exegetică este pusă „în sprijinul teologiei”, dar într-o altă manieră decât până acum, concentrată pe simplitate și avându-l permanent în atenție pe cititor „care nu trebuie descurajat cu expoziții lungi”[50]. Calvin este conștient că stilul său interpretativ va avea suficienți oponenți, înarmați cu argumente solide, dar este hotărât să rămână neclintit în concizie și exprimare limpede. El se arată încrezător în faptul că un asemenea stil concis va fi unul câștigător și că va putea

[47] Calvin, *Commentaries on the Book of the first twenty chapters of the Book of the Prophet Ezekiel*, 324.

[48] Calvin, *Commentaries*, 73.

[49] Calvin, *Commentaries*, 73; Thompson, „Calvin as a biblical interpreter,” 60.

[50] Calvin, *Commentaries*, 73

inspira și pe alții să îl adopte. De aceea se arată de la bun început onest și deschis față de toți cei care se ocupă cu munca de explicare a Sfintelor Scripturi. Acest lucru nu îl împiedică totuși să poarte polemici cu confrații săi protestanți, uni dintre ei mai sus amintiți.

În această bogată activitate a muncii sale se vede cel mai bine stilul savantului umanist înzestrat cu instrumente lingvistice și de studiu, cunoscător al limbilor clasice, cu care poate să intre în mintea autorului sacru. Calvin a operat limpeziri de sensuri și de texte, în special în cazul profeților, unde dominau și ambiguități, a explicat contextul istoric și a construit o solidă exegeză istorico-literară care rezistă până astăzi[51].

Calvin nu se ferește ca în comentariile sale să găsească interpretări noi, care ies din sfera canoanelor exegetice de până la el, pe care le-a asumat și cunoscut. În unele cazuri interpretările sunt simple și evidente, unele sunt forțate, altele sunt alegorice, în altele autorul recurge la o serie de sensuri pentru a-l putea decanta în final pe cel mai aproape de ceea ce autorul a dorit inițial să exprime. În toate aceste cazuri Calvin își asumă opiniile, pledând cu argumente pentru soluția cea mai bună. Formulări precum „interpretarea pe care o dau” abundă în comentariile lui Calvin ceea ce ne arată nouă faptul că autorul a dat dovadă de o puternică conștiință atât în fața lui Dumnezeu și a oamenilor. Când vine vorba să prefere o soluție, explicația literară este pentru el cea mai potrivită, dar nu refuză nici explicațiile istorice sau chiar pe cele alegorice. Dintre toate stilurile exegetice, alegoria era pentru el de neconceput, având în vedere eforturile sale de reparare a manipulărilor de tot felul la care a fost supus texul Sfintei Scripturi.

Poate cel mai semnificativ efort al lui Calvin în calitate de exeget este comunicarea, transmiterea în spiritul perspicua brevitate a adevărului biblic către cititor. El este conștient că un astfel de efort trebuie să slujească Bisericii și trebuie să se acomodeze capacităților de înțelegere și asumare de către fiecare cititor sau ascultător. De aceea, Profesorul John L. Thompson subliniază faptul că Jean Calvin era de-a dreptul îndrăgostit de Sfântul Ioan Gură de Aur, pe care îl vedea ca modelul perfect de orator cu o puternică fibră morală, care transmitea într-un limbaj limpede și clar explicațiile sale la textele Sfintei Scripturi[52]. Nu este întâmplător faptul că Jean Calvin a scris o prefață la Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur (1538-1540). De la marele orator antiohian, Calvin a învățat că „cel mai bun comentariu biblic ar trebui să fie accesibil poporului”. Aceasta se făcea după principiul că „așa cum cuvântul lui Dumnezeu aparține poporului, tot astfel și tradiția interpretării ghidată

[51] A se vedea Thompson, „Calvin as a biblical interpreter,” 60.

[52] Thompson, „Calvin as a biblical interpreter,” 64.

de Duhul Sfânt este de asemenea tot a poporului” [53]. Aici Calvin se dovedește un exeget practic care este conștient că trebuie lucrat după principiul „acomodării”, în care cuvântul trebuie să fie suficient de flexibil pentru a atinge minți și inimi și a trezi în ele dorința de schimbare[54].

Dar dincolo de toate trebuie amintit că punctul teologic culminant al exegezei lui Calvin este Hristos, El fiind pentru autorul nostru scopul căutat în întreaga Sfânta Scriptură. Pentru a ajunge la Hristos, pe care Vechiul Testament îl anunță, iar Noul Testament îl proclamă cu putere este nevoie de „întâlnirea cu Duhul”, care ghidează adevărata exegeză a Sfintei Scripturi.

Singura exegeză validă este aceea „care este profitabilă, utilă și edificatoare pentru Biserică în lumina conștiinței apostolice exprimate de Sfântul Apostol Pavel în 1Cor 4, „cel ce mă judecă pe mine este Domnul”[55].

Concluzii

Cele expuse până acum încearcă să recompună o latură foarte importantă a lui Jean Calvin și anume aceea de exeget al Vechiului Testament. Meritul lui incontestabil este acela de a restabili locul și rolul Vechiului Legământ în iconomia Sfintei Scripturi, pe care îl vede împlinit în Iisus Hristos. A corectat cu succes și a combătut cu fermitate și eleganță orice exces și prejudecată puse pe seama Vechiului Testament și a poporului ales căruia îi reafirmă locul în istoria umanității, ca popor al celor aleși, crezând până la final că și pentru el încă mai strălucește steaua speranței.

Calvin se arată foarte prolific atunci când se ocupă de exegeză și putem spune că este cel mai mare exeget al primei vârste a Reformei. Lăsând la o parte prejudecățile, Calvin reușește să reînnoade firul vechii tradiții exegetice a Bisericii făcând apel la modele strălucite din perioada primară: Origen, Sf. Ioan Gură de Aur sau Fer.Augustin. Chiar dacă nu le îmbrățișează întru totul teologia, mai ales într-o vreme în care întreaga tradiție a Bisericii era zdrobită „în numele adevărului”, le împărtășește metoda solidă și discursul limpede. Fără a rămâne ancorat într-o teologie sterilă și pur speculativă Calvin a coborât în mijlocul oamenilor încercând să îi adune în jurul Cuvântului, pe care a încercat să îl tâlcuiască viu și transfigurator. Spre cititorii din toate epocile și-a îndreptat gândul atunci când a tâlcuit Scripturile și când a dorit ca tot ce spune el să slujească Adevărului și schimbării lăuntrice a oamenilor. Până astăzi scrierile lui Jean Calvin ne impresionează prin claritate, logică, erudiție și cursivitate și pot fi citite cu mult folos ca o mărturie despre un om care și-a pus conștiința în fața lui Dumnezeu și a Adevărului. A crezut în universalitate și a pledat

[53] W. I. P. Hazlett, „Calvin’s Latin Preface to his Proposed French Edition of Chrysostom’s Homilies: Translation and Commentary,” *Studies in Church History. Subsidia* 8 (1991): 134.

[54] Hazlett, „Calvin’s Latin Preface,” 135.

[55] Hazlett, „Calvin’s Latin Preface,” 136.

pentru ca misiunea sa să cuprindă întreaga lume. Nu știm ce a fost în inima sa când a vorbit de Sfinții Părinți răsăriteni, pe care în mod sincer i-a admirat, dar față de care s-a arătat nedrept prin criticile nefondate care exprimau duhul răzvrătit al vremii sale. Totuși prin ei a mai prins un fir din adevărata Tradiție a Bisericii care îi deschide perspectiva de a vedea în el un om sincer care l-a căutat pe Hristos în toată viața și opera sa.

*

Cu toată bucuria și sinceritatea, un învățăcel recunoscător mulțumește dascălului său pentru inspirata călăuzire prin universul fascinant al Sfintei Scripturi și mai ales pentru generozitatea sa sufletească pe care a avut-o, față de mine.

Părintelui profesor îi doresc să culeagă cu bucurie roadele binelui știut și neștiut pe care l-a făcut în toată viața sa și să aibă multe alte rodiri viitoare cu tot mai mulți cititori însetaţi după înnoirea minţii şi a sufletului!

Credința în existența „ochiului rău” în spațiul românesc – o analiză istorică și teologică[1]

Daniela Luminița Ivanovici
cadru didactic asociat
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Prezentul studiu abordează originile credinței în „ochiul rău” și practicile aferente. Credința în deochi este un fenomen cu implicații personale, sociale și morale, care a traversat secolele și a fost răspândit pe tot cuprinsul lumii. O vom regăsi și astăzi încă în floare în satele românești, unde bătrânele își apără nou-născuții, copiii și vitele cu sfoară roșie, usturoi și incantații. Totuși, de ce o superstiție atât de veche este vie astăzi și care este poziția oficială a Bisericii Creștine? Pentru a răspunde, am împărțit cercetarea noastră în trei mari secțiuni, cu accent pe analiza terminologică și teologică. Datele obținute arată următoarele: Sumerul antic este probabil originea credinței; pentru greci și romani, „ochiul rău” reprezintă puterea distructivă a unei priviri furioase, legată de emoția invidiei. Posesorii ar putea fi: „demonii care au ochiul rău”, zeii și oamenii. Personalități creștine precum Ioan Hristostom, Vasile, Ieronim sau Tertulian sugerează că diavolul și demonii săi se folosesc de ochii invidioși ai oamenilor pentru a-și îndeplini scopurile malefice.

„Ochiul rău” – analiză terminologică și istorică

Credința în „ochiul rău” constă în convingerea că ochiul uman posedă o forță supranaturală care poate răni sau ucide orice om, animal sau lucru[2]. Cele mai vechi mențiuni ale credinței într-un „ochi rău” provin din Mesopotamia[3] și Egipt, existând

[1] Studiu a fost publicat inițial în limba engleză cu titlul „The belief in the existence of the *evil eye* in the Romanian environment – a historical-theological analysis,” *Revista Teologică* 3 (2019): 188-98.

[2] John H. Elliott, „Social-scientific criticism: Perspective, process, and payoff. Evil eye accusation at Galatia as illustration of the method,” *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 67.1 (2011): 5.

[3] Credința în deochi este atestată pentru prima dată în incantațiile sumeriene (3000 î.Hr.). În Mesopotamia se credea că ochii zeilor, ființelor supranaturale, animalelor și oamenilor puteau cauza boală, moarte, distrugerea recoltelor, molime și dezastre naturale. De exemplu, expresia „ochiul morții” e menționată de două ori în legenda coborârii în Infern a zeiței Inanna. Ochiul este folosit ca metonim pentru acțiunea de a vedea, în timp ce verbul „a muri” se referă la efectul pe care îl are asupra persoanei pe care o privește. Într-o primă fază, Inan-

posibilitatea importării ei de greci de la egipteni alături de alte obiceiuri, după cum mărturisește Herodot. Credința în „ochiul rău” și practicile aferente apare în diverse surse: texte literare (tragedie, comedie, poezie, scrieri filosofice, relatări geografice), ceramică, scuturi, platoșe, papirusuri, inscripții, mozaicuri, tăblițe fixate la intrarea în locuințe, statui, figurine, artă și mii de amulete folosite în scop personal sau public[4].

În antichitatea greacă, termenii *φθόνος* și *βασκανία* descriu ceea ce în general se referă la „ochiul rău” sau „deochi”. Ei înglobează un complex de stări fără o identitate bine conturată, frica fiind factorul comun. De cele mai multe ori vorbim de teama față de invidie, de aici și denumirile pe care deochiul le are în latină: „invidia”, „fascinatio”, „fascinus”[5]. Cei mai utilizați termeni pentru „ochiul rău” din mediul grecesc antic erau cei constituiți din rădăcina *βασκ*: *βασκανος* (substantiv și adjectiv), *βασκαινειν* (verb), *βασκανια* (substantiv). Această familie terminologică nu apare la Homer sau Hesiod, și nici în literatura anterioară secolului V î.Hr. Se consideră însă că referințe la „ochiul rău” erau conținute în mențiunile privind puterea distructivă a privirii. Ea apare în textele grecești târzii, la Demostene, Platon, Aristotel, și în perioada elenistă. Vechea asociere dintre „ochiul rău” și invidie (*φθόνος*) i-a făcut pe unii cercetători să suspecteze că referirile la *φθόνος* implicau, sau chiar înlocuiau, termenii derivați din *βασκ* datorită unui Sprachtabu existent în privința cuvintelor periculoase. Începând cu secolul V î.Hr, acești termeni apar cel mai frecvent în comedii și în invective, dar nu în tragedii sau poezie fiindcă erau socotiți vulgari și nepotriviți. În locul lor va fi folosit *φθόνος*.

Etimologia termenilor *βασκανος*, *βασκανειν*, *βασκανια* este nesigură. Thomas Rakoczy consideră că ar putea fi derivat din *βασκειν* (a vorbi, a vorbi rău despre) și *βαζις* (expresie), ceea ce a format *βασκαινειν* („a vrăji prin intermediul cuvintelor”, „a răni cu privirea”, „a arunca un ochi rău asupra”)[6]. Adjectivul *βασκανος* are sensul de „a privi cu răutate”, „a avea un ochi rău”, „a privi pizmaș” sau „a vorbi defăimător”. Ca substantiv poate avea sensul de calomniator, referindu-se la „persoane sau

---

na însăși cade victimă ochiului rău al zeilor Anunna, iar apoi ea însăși îl ucide pe soțul ei, Dumuzi. „Privirea morții” o are și monstrul Huwawa din povestea lui Ghilgamesh și Huwawa. Aici însă ochiul monstrului nu îl ucide pe Ghilgamesh, ci doar provoacă teamă. Cf. Zacharias Kotze, „The Evil Eye of Sumerian Deities,” *Asian and African Studies* 26.1 (2017): 108-9.

[4] John H. Elliott, *Beware the evil eye: the evil eye in the Bible and the ancient world. Greece and Rome*, vol. 2, (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2016), 4-5.

[5] Matthew Dickie, „The Fathers of the Church and the Evil Eye,” în *Byzantine Magic*, Henry Maguire (ed.), (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995), 14.

[6] Elliott, *Beware the evil eye*, 17.

făpturi cu un ochi rău”, „cineva care vorbește cu răutate, defăimător”. Utilizarea lui *βασκανος* arată asocierea „ochiului rău” cu acțiuni ce includ privirea și vorbirea[7].

Oamenii se temeau că norocul de care se bucurau putea atrage invidia din partea semenilor, a demonilor, zeilor, Fortunei[8], Destinului reprezentat de ursitoare (*Μοῖραι*)[9], sau a puterii supranaturale pe care o numeau *φθόνος*. Libaniu spune că atunci când trei oameni vor fi lăudați, βασκανία își va arunca privirea asupra lor, căci *φθόνερὸς δαίμων* nu putea suporta cele spuse despre ei. În cazul prezentat de Libaniu, *βασκανία* posedă o privire primejdioasă, însă nu este cea a unei ființe umane, ci a Fortunei invidioase[10]. Invidia pe care zeii o puteau manifesta față de muritori apare mai ales în texte ale perioadei arhaice, fiind privită ca pricină a ghinionului pe care muritorii îl experimentau de multe ori. Invidia divină atacă mai ales pe cei care se bucură de prosperitate, Herodot spunând că invidia, atât de naturală neamului omenesc, apare cu precădere în cei ce se bucură de o mare putere, în special regii, care pot fi invidioși pe cei mai virtuoși din mijlocul supușilor și le doresc moartea[11]. Invidia zeilor îi lovește pe cei care excelează și se evidențiază; îl vedem pe Zeus cu fulgerele sale că întodeauna lovește cele mai mari animale, nelăsându-le să crească fără măsură, în vreme ce acelea mai mici nu îl deranjează. Căci nu permite nimănui să aibă gânduri mai înalte decât are el[12].

Din punct de vedere tehnic, *φθόνος* și *βασκανία* pot fi diferențiați, cu *φθόνος* /invidia referindu-se la o dispoziție, și *βασκανία* /ochiul rău, la conduita fizică și proiecția exterioară a acestei emoții. Invidia este astfel o dispoziție sau emoție

---

[7] Thomas Rakoczy, *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter: eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur*, col. *Classica Monacensia* 13 (Tübingen: Narr, 1996), 256.

[8] Este echivalentă a zeiței grecești Tyche, fiind socotită zeiță a bogăției și personificare a norocului. Ea este de multe ori reprezentată ținând cornul abundenței, cu o minge sau rota fortunae (roata norocului), Putea aduce noroc sau ghinion, în această ipostază fiind reprezentată cu fața acoperită și oarbă, la fel ca imaginile moderne ale Justiției, dar fără a ține o balanță. Ea reprezenta schimbările capricioase ce apar în viață, fiind uneori socotită a fi și o zeiță a destinului (Atrox Fortuna). Cf. Marguerite Kretschmer, „Atrox Fortuna,” *The Classical Journal* 22.4 (1927): 267-75.

[9] Erau trei surori: Clotho, cea care crea firul vieții din caierul de lână și îl învârtea pe roată. La început a fost o zeiță ce era chemată în ajutor în a noua lună de sarcină; Lachesis era cea care hotăra durata vieții oamenilor prin tragerea unui fir din fuior. Atropos, numită și „cea neînduplecată”, e reprezentată având o foarfecă în mână cu care reteza firul vieții omului, ea fiind cea care hotăra și modul în care fiecare își sfârșea viața. Walter Burkert, *Greek religion* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 32-47.

[10] Dickie, „The Fathers of the Church and the Evil Eye,” 13.

[11] Herodotus, *Cele mai frumoase istorii*, trad. de Adelina Piatkowski și Felicia Vanț-Ștef (Bucureşti: Humanitas, 2018), 155.

[12] Herodotus, *Cele mai frumoase istorii*, 338.

transformată într-o armă îndreptată înpotriva celorlalți de către Ochiul Rău[13]. „Ochiul rău” este asociat cu invidia, lăcomia, avariția, cel care îl posedă nedorind să îl ajute pe cel ce se află în nevoie. Aceste caracteristici descoperă o realitate socială a antichității, „ochiul rău” făcându-și simțită prezența acolo unde exista o prăpastie între cei avuți și cei sărmani. În acest sistem dominat de două clase sociale, cei din prima categorie erau cei mai temători; persoane care fuseseră dintr-odată atinse de binefacerea Fortunei puteau deveni obiect al invidiei și astfel deveneau vulnerabile în fața deochiului. Alte categorii sensibile la această influență malefică erau: copiii, locurile de muncă și animalele. Cei suspectați a fi „deochetori” erau: vecinii, rudele, cei cu probleme oftalmologice (orbii), cei ce posedau trăsături oculare ciudate (sprâncene împreunate etc), cei ce aveau deformări fizice, cei fără statut social (văduvele), devianții social (cei ce erau lipsiți de morală și generozitate), străinii și dușmanii.

Pentru a nu fi bănuiți a poseda „ochiul rău”, oamenii se străduiau să fie generoși cu cei din jur și să nu țină minte răul. De asemenea, se fereau să laude pe cineva pentru averea posedată, iar în cazul în care un astfel de compliment se făcea, Dumnezeu era amintit ca ocrotitor și izvor al binecuvântării[14]. Existau mai multe procedee prin care se urmărea ținerea la distanță a acțiunii „ochiului rău”, cum erau evitarea privirii în ochii unei persoane, acoperirea/ascunderea femeilor, copiilor, produselor alimentare și a celor mai valoroase posesiuni. Gesturi precum strângerea pumnului și arătarea degetului mijlociu (digitus infamus), scuiparea în fața celor bănuiți a avea „ochiul rău”, erau adeseori utilizate. Protecția personală era asigurată de o gamă variată de amulete, bijuterii, haine roșii sau albastre, săculețe ce conțineau usturoi și virnanț, uneori zidurile fiind și ele inscripționate cu incantații ale „ochiului rău”. În acest ultim caz era folosit principiul „similia similibus”.

Există însă și o serie de cercetări care suprind problema „ochiului rău” din perspectivă socială, culturală și ecologică. Mediul în care credința despre această acțiune malevolentă a apărut era caracterizat de complexitate culturală, economie rurală-urbană, specializări tehnologice ce implicau prelucrarea metalului, agricultura (în special cultivarea grâului), creșterea animalelor domestice mari și prelucrarea laptelui. Societățile antice aveau la bază un sistem de două clase, populat de proprietarii de terenuri, birocrații, proprietarii de vite, țăranii și artizanii. Oamenii trăiau într-o tensiune socială constantă căci, de multe ori, îmbunătățirea propriului statut economic se realiza prin sărăcirea unei alte familii[15]. Această realitate conducea

[13] Elliott, *Beware the evil eye*, 54.

[14] Anastasia Apostolides, Yolanda Dreyer, „The Greek evil eye, African witchcraft, and Western ethnocentrism,” *HTS* 64.3 (2008): 1029.

[15] Boris Gershman, „The economic origins of the evil eye belief,” *Journal of Economic Behavior & Organization* 110 (2015): 121.

la apariția sentimentelor de vulnerabilitate și suspiciune, cei vizați fiind membrii familiei, prietenii și vecinii. Acest tip de mediu a hrănit invidia, care mai apoi a condus la apariția noțiunii de „ochi rău”. Fiindcă nimeni nu dorea să fie lovit de el, oamenii încercau să fie generoși unii față de ceilalți, evitând să admire posesiunile celorlalți și încercând să le ascundă pe ale lor. De aceea, se poate spune că „ochiul rău” a avut funcția de a regla comportamentele și interacțiunile sociale în societatea antică[16].

„Ochiul rău” în spațiul satului românesc

Credința în existența unei acțiuni rele a privirii, cu repercursiuni fizice, este încă des întâlnită mai ales în spațiul satului. Cei care au această putere sunt cei socotiți a poseda trăsături mai puțin obișnuite: ochii albaştri, privire rea, ochi de culoare sau formă diferite, privire crucișă, sprâncenele unite etc. Cei care pot fi deochiați sunt atât oamenii, cât și animalele, în special cele mai bune și frumoase. Producerea deochiului era, de cele mai multe ori, involuntară, și de aceea se obișnuia ca, atunci când „vezi ceva frumos – vită ori fiinţă omenească – să scopeşti (să scuipi) şi să zici: să nu fie de deochi”[17]. Simptomele deochiului sunt: slăbiciune în tot corpul, săgetături prin corp şi greață, insomnie, zbucium, dureri de inimă. Ele apar și la animale: păsările se muşcă (ciupesc) una pe alta, albinele părăsesc stupii etc. Ca să le scapi pe toate acestea de deochiat, se recomandă să le pui fir sau ţop roşu[18]. Deochiul nu rezultă numai din simpla privire a celor cu ochi rău, ci şi din laudele pe care ei le fac unor fiinţe sau unor lucruri. În alte zone se crede că cei care au ochii verzi și sprâncenele împreunate „deoache nevoie-mare” dacă privesc insistent ceva. De aceea, ei trebuiau să rostească „Să nu-i fie de deochi!” și să scuipe de trei ori[19].

---

16 Apostolides, Dreyer, „The Greek evil eye,” 1030.

17 Artur Gorovei, Iordan Datcu, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român* (Bucureşti: Grai şi Suflet - Cultura Naţională, 2003), 74.

18 Din punct de vedere istoric, culoarea roșu are mai multe înțelesuri simbolice. În timpurile preistorice ocrul roșu era utilizat pentru a picta pereții peșterilor, fiind pusă în conexiune cu puterea de a izvorî viață. Pentru egipteni, roșul simboliza viața și victoria; de aceea, în timpul ceremoniilor religioase, egiptenii își pictau pielea în roșu. Însă ea poate simboliza și violență, răutate, dat fiind faptul că Seth e descris ca având părul roșu, iar în mitologia greacă este asociată cu zeii războiului, Ares, Deimos și Phobos. Ea este însă și simbol al iubirii pe care Afrodita i-a purtat-o lui Adonis. Cf. McKinley, „Continuity in Color,” 29-32.

19 Gheorghe F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român in asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, col. *Academia Română. Din vieața poporului român* (București: Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1914), 190.

În Vâlcea exista credința că deoache cei ce s-au născut cu tichie pe cap[20]. Deochetori mai puteau fi strigoii și moroii[21].

Categoriile cele mai sensibile la atacuri sunt copiii nou-născuți și lehuzele. Ca metode preventive, copilului i se lega o ață roșie la gât sau la mână, i se crestau poalele cămășuţei, sau moașa lua noroi și îi făcea un benghi (punct) în frunte zicând: „Să nu-ţi fie de deochi!" şi scuipa de trei ori[22]. Când un copil avea insomnie, somn zbuciumat, era bolnăvicios, îl durea capul, sau nu avea poftă de mâncare, se considera că e deocheat. Părinții chemau imediat o femeie specializată în descântece. Cea mai folosită metodă de tămăduire era cea care presupunea utilizarea cărbunilor. Ei erau introduși în apă, iar după ce se stingeau apa era folosită pentru a spăla fața copilului. Poporul credea că în cărbuni se mai păstra o parte din sufletul copacului care îl tămăduia pe cel deochiat. Ca amulete contra deochiului erau folosiți cărbunii[23], care erau puși în săculețe și purtați la gât de copii; tot astfel era folosit și usturoiul[24]. Transilvănenii foloseau talismane compuse din trei fire de usturoi, trei de piper, trei de grâu[25] de primăvară, trei de grâu de toamnă, trei boabe de tămâie, trei de sare[26],

[20] Ciaușanu, *Superstițiile poporului român*, 189.

[21] Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, col. *Din viaţa poporului român* (Bucureşti: Academia Română, 1924), 129.

[22] Marcel Olinescu, *Mitologie românească: cu desene şi xilogravuri de autor* (Bucureşti: Saeculum I.O., 2001), 218.

[23] Ars parțial, cărbunele este simbol al energiilor oculte, al forței soarelui încătușată în pământ; un cărbune aprins simbolizează forța spirituală: cărbunele negru lăsat neaprins reprezintă virtulitatea capabilă să se transforme în viață atunci când o scânteie îl aprinde. Există multe restricții privind oferirea cărbunilor celor ce nu fac parte din casă, nerespectarea lor având consecințe grave, ca de exemplu: „Când îți cere cineva cărbune, să nu-i ții tu să aprindă, că-ți cad dinții", sau „mama îngreunată să nu dea cărbuni aprinși, că face copilul cu bube pe trup". Cf. Gorovei, Datcu, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, 229, 43.

[24] Usturoiul este unul din principalele ingrediente pentru alungarea diavolului, a ielelor, moroilor, strigoilor și pentru apărarea de farmecele vrăjitoarelor, valențele mitico-simbolice datorându-se formei bulbului și terminologiei populare. Românii spun că „usturoiul e om; are cap, are cruce, e îmbrăcat în haine", sacralitatea lui fiind întărită și de faptul că e strâns legat de șarpele mitic ce păzește fiecare casă și care își face simțită prezența prin mirosul de usturoi. Cf. Gorovei, Datcu, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, 245; Valer Butură, Iordan Datcu, *Cultura spirituală românească* (București: Minerva, 1992), 222.

[25] Spicul de grâu simbolizează belșugul și fertilitatea; el este în același timp hrană și sământă, fiind garanție a renașterii. Poporul atribuia puteri miraculoase celor dintâi spice culese de pe ogor și erau păstrate în locurile „sfinte" ale casei (de obicei, lângă icoane). Cf. Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului* (București: Meridiane, 1988), 268.

[26] Sarea are o simbolistică vastă. E simbol al incoruptibilității, are proprietăți purificatoare și e simbol al legăturilor indestructibile. În Caraș-Severin se folosea în cadrul ritualurilor de primire a mirilor, mama tânărului oferindu-le la sosire „răchie" și sare cu pâine. Cf. Emil Petrovici, *Folklor din valea Almăjului (Banat)* (Bucureşti: Cartea Românească, 1935), 54.

trei fărâmițe de pâine și trei bucățele din placenta copilului. Pentru ferirea animalelor de deochi era legată de coada lor o căpățână de usturoi[27].

Mihail Canianu enumeră patru procedee principale folosite de români pentru tămăduirea deochiului: se stinge în apă neîncepută[28] trei sau nouă cărbuni, iar apa se dă de băut bolnavului; se rostește un descântec; se așează ouăle la stele; se toarnă plumb[29] sau ceară. „Punerea ouălor la stele” se petrecea astfel: se lua un ou proaspăt, se spărgea şi se turna cu grijă apă peste el, în aşa fel încât să nu se amestece albuşul şi gălbenuşul cu apa. Se adăuga apoi sulfat de fier și, după ce se însera, era așezat la lumina stelelor. Pe la miezul nopţii, descântătoarea lua ceva de la copilul deocheat, de exemplu, scufiţa, ieşea afară şi lua paharul de pe streaşină şi-şi fixa privirea asupra unei stele. În timp ce rostea un descântec de trei ori, atingea paharul şi scufiţa cu nuiele dintr-o mătură părăsită[30]. Dacă nici descântecul cu „punerea ouălor la stele” nu ajuta, se topea o bucată de plumb care se turna într-un pahar mare cu apă. În lipsa plumbului se folosea ceara. Plumbul sau ceara topită se lăsau să stea puţin în apă, ca să se întărească, aşteptând obţinerea unei figurine cu înfăţişare de om. În acest timp se descânta. Dacă figurina era cu capul în sus, se credea că va scăpa de deochi; dacă era cu capul în jos, se credea că va muri. Ceara sau plumbul se păstrau, iar apa se arunca la o răspântie[31].

Viziunea creștină asupra „ochiului rău”

Singura mențiune în Noul Testament a unui derivat al substantivului *βασκανια* apare în Epistola către Galateni. Sf. Pavel introduce argumentul pe care îl va dezvolta în cuprinsul scrisorii prin o întrebare surprinzătoare: „O, galateni fără minte, cine v-a vrăjit (*ἐβάσκανεν*) să nu dați crezare adevărului, voi, cei ce sub ochii voștri L-ați avut ca`ntr`o icoană pe Hristos răstignit? (Gal 3,1 – ediția BVA 2001)”. După cum am

---

[27] Ciaușanu, *Superstițiile poporului român*, 194.

[28] În mitologia populară românească, apa e simbol al materiei prime, al curățeniei, castităţii, al stihiilor regenerării și purificării și al vieții. Unele fântâni, izvoare, cursuri de apă erau venerate, aici fiind organizate ceremonii religioase și rituri de trecere. De aici era colectată apa curată, înainte de răsăritul soarelui, cunoscută sub numele de „*apă neîncepută*”, folosită în toate ritualurile de purificare, de vindecare a bolilor și de izgonire a duhurilor rele. Cf. Elena Șișcanu, „Ioan Godea. Apa și arhitectura de odinioară,” *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie* 19.32 (2013): 214.

[29] În tradiția populară e folosit pentru facerea și desfacerea vrăjilor. A se vedea mai multe în Constantin Rădulescu-Codin, Dumitru Mihalache, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credinţele şi unele tradiţii legate de ele: culegere din părţile muscelului,* col. *Din viaţa poporului român* 7 (Bucureşti: Tipografia Cooperativa, 1909), 10.

[30] Mihail Canianu, „Din psihologia poporana (Deochiul si faptul),” *Revista pentru Istorie, Arheologie si Filologie* 7 (1893): 125-9.

[31] Butură, Datcu, *Cultura spirituală românească*, 66.

văzut anterior, înțelesul general al verbului *βασκαίνω* este a privi cu un ochi rău sau invidios sau a se comporta josnic, putând indica o acuzație de vrăjitorie sau un topos retoric folosit pentru discreditarea unui oponent. Ben Witherington acceptă ultimul sens, argumentând că, fiind un bun retor, Pavel știa de existența unei temeri reale față de „ochiul rău" în rândul galatenilor convertiți din rândul păgânilor, și cea mai bună metodă de a a slăbi influența agitatorilor era sugerarea faptului că ei posedă această forță distructivă cu care acționează împotriva convertiților[32]. Prin această întrebare retorică, sf. Pavel sugerează că galatenii au părăsit tărâmul credinței în favoarea celui al superstiției[33].

Fericitul Ieronim consideră că sf. Pavel folosește limbajul poporului în Galateni (3,1), și nu pentru că ar fi crezut că există ceva ca „fascinus" în sensul în care îl acceptau unii. El aduce ca mărturie două pasaje din Septuaginta în care termenii *βασκανια* și *βασκανος* sunt folosiți pentru „a ne învăța că un om poate fi torturat de invidia pe care o simte față de norocul altuia, sau că cineva înzestrat cu ceva bun poate fi rănit de privirea cuiva care îl invidiază". În privința acestui ultim aspect, Ieronim spune că „fascinus" îi afectează mai ales pe copii, pe tineri și pe cei încă nematurizați. Veridicitatea acestei credințe populare o lasă la latitudinea lui Dumnezeu. El ridică posibilitatea ca demonii să fie în spatele acțiunii „ochiului rău", ei încercând să îi îndepărteze de orice lucrare bună pe cei care au făcut progrese pe „calea Domnului". Sfântul Pavel se folosește de interpretarea lui „fascinus" în următorul mod: după cum cei abia născuți sunt răniți de fascinus, la fel și galatenii, care abia au fost născuți în credința creștină și au fost hrăniți cu lapte, au fost răniți ca aceia, făcându-li-se greață de credință și dând afară hrana Duhului Sfânt. „Fascinus" reprezintă astfel pentru Ieronim, cel puțin în accepțiunea vulgară a termenului, capacitatea cuiva de a răni pe altcineva, fără ca mijloacele prin care se realizează să fie clar specificate[34].

Alte două comentarii latine la Galateni, cele ale lui Marius Victorinus[35] și Ambrosiaster[36], explică ce înseamnă *ἐβάσκανεν*, fără însă a specifica dacă Sfântul Pavel credea că oamenii pot deține o astfel de putere, sau dacă e ceva real în

---

[32] Ben WITHERINGTON, *Grace in Galatia : a commentary on St. Paul's Letter to the Galatians* (Grand Rapids MI: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1998), 203.

[33] J. MARTYN, *Galatians: a new translation with introduction and commentary* (New York: Doubleday, 1997), 283.

[34] Andrew JEROME, *Commentary on Galatians*, col. *The Fathers of the Church* 121 (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2011), 118-9.

[35] Stephen COOPER, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians: introduction, translation, and notes*, col. *Oxford Early Christian Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

[36] AMBROSIASTER, *Commentaries on Galatians-Philemon*, col. *Ancient Christian Texts*, trans. by Gerald Lewis Bray (Downers Grove: InterVarsity Press, 2009), 14.

această credință. Tertulian, în lucrarea „De virginibus velandis" , afirmă că, printre beneficiile pe care o fecioară le are din acoperirea capului, se numără și faptul că se protejează de suspiciuni, vorbe calomnioase, emulații și de invidie. El se oprește asupra ultimului aspect și spune că e ceva de care se tem și păgânii și căruia îi dau numele de „fascinus", fiind urmarea unei prea mari slăviri și glorie. Pe aceasta creștinii o socot ca venind din partea diavolului, iar alteori din partea lui Dumnezeu. În primul caz e vorba de ura față de bine, iar în al doilea ca judecată a mândriei care îi ridică pe cei umili și îi smerește pe cei aroganți. Prin urmare, o fecioară smerită se va teme atât de invidia dușmanului, cât și de ochiul critic al Domnului[37].

Sf. Vasile cel Mare, în „Omilia despre invidie", amintește de credința unor creștini, care socoteau că invidioşii puteau vătăma doar prin privire, încât „trupuri sănătoase, în puterea şi în floarea vârstei, deocheate de ei, se topesc şi dintr-odată se prăpădeşte tot trupul, ca şi cum ar izvorî din ochii invidioşilor un curent distrugător care ruinează şi strică". Sfântul Vasile consideră această credință ca fiind o superstiție „răspândită de babe printre femei", însă crede că „demonii, urâtorii binelui, când găsesc înclinări potrivite scopurilor lor, le folosesc în tot chipul după propria lor voinţă; în acest chip se folosesc şi de ochii invidioşilor, spre a le sluji voinţei lor"[38].

Sf. Ioan Gură de Aur amintește pe femeile creștine care, în timp ce îi spală pe copiii mici, le fac un semn pe frunte cu noroi pentru a-i proteja de *ὀφθαλμὸς πονηρός*, *βασκανία* și *φθόνος*. Își închipuie, se întreabă Sfântul Ioan, că are puterea de a alunga legiunile de diavoli; dacă noroiul e atât de eficace chiar și pe frunte, de ce nu afundăm tot trupul în noroi, de vreme ce suntem ființe în toată firea care au mai mulți oameni care îi învidiază decât un copil? De asemenea, el le sfătuiește pe mame să nu își protejeze copiii punându-le la gât amulete sau clopoței la încheietura mâinii, ci doar Sfânta Cruce, ca singura care îi poate proteja. Acele femei care leagă o amuletă inscripționată cu numele unui râu, nu fac o simplă vrajă, ci cad sub influența celui rău[39].

Eusebiu al Alexandriei, în „De Neomeniis et Sabbatis", îi denunță pe creștinii care oferă ca argument pentru a face milostenie faptul că e zi de Sabat, sau prima zi a unei noi luni ori o zi de naștere, sau care urmăresc zborul păsărilor atunci când e

---

[37] Tertullian, „On the Veiling of Virgins," în *The Ante-Nicene Fathers. Translations of the Writings of the Fathers down to 325 A.D.*, Alexander Roberts, James Donaldson (eds.), vol. 4, col. *Early Church Fathers*, trans. by Sydney Thelwall (Buffalo: Christian Literature Company, 1885), 27-39.

[38] Sf. Vasile cel Mare, „Omilia XI, Despre invidie," în *Scrieri. Partea întâia*, col. *Părinți și Scriitori Bisericești* 17, trad. de Dumitru Fecioru (Bucureşti: EIBMBOR, 1986), 463.

[39] Sf. Ioan Hrisostom, „Omilia XII," în *Comentariile sau explicarea Epistolei I către Corinteni a celui între sfinți părintelui nostru Ioan Chrisostom, arhiepiscopul Constantinopolului*, trad. de Theodosie Athanasiu (Bucureşti: Atelierele Grafice Socec & Co., 1908), 163-14.

sărbătorit Paştele. Un asemenea comportament este specific iudeilor și nu creştinilor, spune Eusebiu. În acest context aminteşte și alte practici: neoferirea de foc unui vecin după apusul soarelui, cercetarea cântului păsărilor și tratarea intonației vocale a unor oameni ca profetice. Creştinii nu ar trebui să își petreacă timpul astfel, sau să se păzească de frații lor. Căci unii, în loc să îl învinovățească pe diavol pentru ceea ce merge rău în viața lor, pentru distrugerea unei lucrări realizate de ei, dau vina pe privirea cuiva ce a trecut pe acolo. Când vrea să facă rău, diavolul pune stăpânire pe cei care au lăsat garda jos, astfel că, atunci când cineva se întoarce acasă fără a-și fi îndeplinit scopul plecării, va spune că a întâlnit pe cineva și din pricina lui nu a izbutit. Eusebiu e ultragiat de cei care atribuie βασκανία semenilor lor, uitând de faptul că dintru început diavolul a fost invidios și în război cu omenirea[40].

Concluzii

Din analiza istorică efectuată asupra credinței în „ochiul răului" reținem următoarele aspecte: deochiul este un fenomen global ce se referă la „vrăjirea" prin intermediul privirii, termenii grecești *ὀφθαλμὸς πονηρός*, *βασκανία* și *φθόνος* referindu-se la a privi cu răutate, pizmaș, sau a vorbi calomniator; el are întodeauna conotație negativă; persoanele ce dețineau o „privire rea" erau demonii, zeii, Fortuna, Destinul sau oamenii. Cercetările sociale și economice asupra acestui fenomen au înaintat ipoteza potrivit căreia această credință a apărut pe fondul existenței prăpastiei dintre bogați și săraci. Îmbogățirea se realiza de multe ori prin sărăcirea altcuiva, de aici provenind sentimentele de vulnerabilitate și suspiciune.

Credința în „deochi", încă existentă în satele românești, respectă scenariul existent la popoarele antice analizate. Și la români deochiul se produce atât prin intermediul privirii, cât și prin laude. Nu am descoperit însă surse care să Îl menționeze pe Dumnezeu ca posibil izvor al deochiului, cum am întâlnit în sursele grecești și la Tertulian, însă nu excludem posibilitatea existenței unei astfel de perspective.

Sursele creștine analizate arată că părinții Bisericii nu cred că oamenii au capacitatea de a-i „fermeca" pe alții prin intermediul privirii sau a laudelor, fără însă a o respinge categoric. În privința veridicității existenței unei puteri ce acționează fizic prin intermediul privirii, Fericitul Ieronim o lasă la latitudinea lui Dumnezeu. Sfinții Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare o consideră o superstiție răspândită în rândul femeilor, cu diferența că ultimul nu scoate din ecuație posibilitatea ca diavolii să se folosească de privirea oamenilor invidioși pentru a face rău, părere împărțită și de Eusebiu al Alexandriei. Tertulian vorbește de două surse ale „ochiului rău",

---

[40] Eusebius et al., *Eusebiou tou Alexandreōs, Eusebiou Emisēnou, Leontiou tou Buzantiou, Ta heuriskomena panta] = Eusebii Alexandrini Episcopi, Eusebii Emeseni, Leontii Byzantini Opera quae reperiri potuerunt omnia*, vol. 1, col. *Patrologiae cursus completus., Series Graeca* 86, J.P. Migne (Paris, 1865), 352-7.

demonii și Dumnezeu. În cazul lui Dumnezeu, *βασκανία* se manifestă ca judecată a mândriei oamenilor, aici fiind vorba de „ochiul critic” al lui Dumnezeu care pe cei aroganți îi smerește și îi înalță pe cei smeriți.

Totuși, există și un aspect pozitiv al acestei credințe populare, căci teama de puterea invidiei a condus la întărirea solidarității sociale și la cultivarea moderației în privința expunerii ostentative a bogăției materiale sau intelectuale, trăsături ce lipsesc mult lumii de azi.

*

Cu ocazia acestui ceas aniversar, doresc să îi mulțumesc Părintelui Ioan Chirilă pentru toate lucrurile pe care le-am învățat de la dumnealui, atât de ordin intelectual, cât și personal. L-am întâlnit pentru prima dată pe părintele profesor în 2012, când eram în primul an de studii la Facultatea de Teologie. Încă de la primele mele cursuri cu domnia sa, am fost marcată de două aspecte: excelența didactică și calitățile umane. Părintele Profesor nu era doar un dascăl, ci un mentor care ne îndemna să gândim critic, să punem întrebări și să ne explorăm credința. De asemenea, modul în care preda, combinând rigoarea științifică cu umorul și pasiunea, a transformat studiile teologice într-o experiență memorabilă și stimulantă intelectual. De aceea, pentru mine, Părintele Ioan Chirilă este un model de profesor, un exemplu demn de urmat în privința modului de predare și a relaționării cu studenții. Vă rog să primiți, cu deosebită considerație, cele mai calde felicitări și urări de sănătate, bucurie și împliniri în anii ce vor urma!

Considerații teologice privind rugăciunea rostită de către Stephan Ludwig Roth la înmormântarea unui român ortodox[1]

Ioan-Vasile Leb
preot profesor universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Pastorul evanghelic Stephan Ludwig Roth (1796-1849) este unul dintre bărbații căruia neamul românesc îi va rămâne pururea recunocător, datorită, în primul rând, spiritului său de dreptate faţă de egala îndreptăţire politică şi socială a românilor transilvăneni, în secolul al XIX-lea[2]. Dacă activitatea lui în aceste domenii este bine cunoscută, mai puţin cunoscut este faptul că el poate fi considerat un precursor al ecumenismului[3], fapt ce reiese și dintr-un studiu publicat de către regretatul profesor Paul Philippi și la care ne vom referi în rândurile care urmează[4]. Este vorba despre

[1] Într-o primă formă, studiul a apărut în volumul *Mediaș – 750. Studii*, vol. 5, ed. Vasile Mărculeț și Helmuth Julius Knall (Mediaș: Crisserv, 2019), 40-55.

[2] Întrucât bibliografia şi activitatea acestuia sunt bine cunoscute, amintim aici doar câteva lucrări de referință: Lucian Giura, *Pe urmele lui Stephan Ludwig Roth* (Sibiu: Ed. Universității „Lucian Blaga", 1999); Lucian Giura și Maura Geraldina Giura, *Stephan Ludwig Roth și românii. Antologie* (Sibiu: Techno-Media, 2016); Pavel Teodor, „Stephan Ludwig Roth și modernizarea societății transilvane," în *„Stephan Ludwig Roth". Comunicări* (Cluj-Napoca: Studia, 1999), 19-25; Otto Folberth, *Der Prozess Stephan Ludwig Roth* (Graz-Köln, 1959); Carol Göllner, *Stephan Ludwig Roth. Leben und Werk. Viața și activitatea* (București, 1966); Michael Kroner, *Stephan Ludwig Roth. Viața și opera* (Cluj: Dacia, 1974).

[3] Vezi Mircea Păcurariu, „175 de ani de la nașterea marelui gânditor și luptător progresist Stephan Ludwig Roth," *MA* 11-12 (1971): 955-8; Ioan-Vasile Leb, „Interferențe româno-germane în Transilvania secolului al XIX-lea. Stephan Ludwig Roth și românii," în *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, ed. Ioan-Vasile Leb (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2001), 403-20.

[4] În toamna anului 1977, pe când eram doctorand la Universitatea din Heidelberg (1977-1981), într-una din zile m-a vizitat profesorul Paul Philippi, care preda cursul de Diaconie la Facultatea de Teologie Evanghelică. Aducea cu sine o carte pe care o editase recent și în care publicase tocmai articolul în discuție, spunând că ar fi foarte bucuros să afle și poziția ortodoxă cu privire la documentul publicat. Considerând că sunt prea tânăr pentru aceasta, am lăsat ca cineva cu mai multă experiență să facă acest lucru. Nu s-a întâmplat acest lucru, însă mie mi-au rămas în minte cuvintele profesorului Philippi. Primind de la dânsul volumul editat în anul 2008, în care republicase vechiul studiu, m-am gândit că este necesar să duc la îndeplinire dorința mai veche a autorului în rândurile care urmează.

o însemnare a lui Stephan Ludwig Roth, din 5 ianuarie 1846, conținând rugăciunea rostită de acesta la înmormântarea românului ortodox Lascu Țuna din Nemșa (lângă Mediaș), și publicată de profesorul sibian sub un titlu deosebit de sugestiv[5].

Evenimentul era unul de excepție, căci nu era de la sine înțeles ca un pastor evanghelic să oficieze slujba de înmormântare a unui român ortodox. Și totuși, despre acest eveniment ziarul săsesc *„Satellit des Siebenbürgischer Wochenblattes"*, 1846, la p. 35 relata următoarele: „De la Mediaș ni s-a anunțat, la 22 ianuarie, următorul fapt de toleranță creștină autentică, ce depășește orice îngustime confesională. Cu câteva zile înainte, în satul Nemșa, care ține de Scaunul Mediașului, a murit un român de confesiune neunită (ortodoxă n.n.). Văduva celui decedat, însoțită de o rudenie, s-a prezentat la preotul evanghelic de acolo, faimosul Domn Stephan Ludwig Roth, cu rugămintea ca, din dragoste creștină, să binevoiască a prelua sarcina spirituală la înmormântarea celui decedat, întrucât preotul român nu-și poate împlini slujba din cauza bolii. Domnul Părinte Roth i-a răspuns că el ar putea satisface cererea care i-a fost prezentată numai dacă aceasta se întâmplă cu acordul preotului român, însă de aceasta el trebuie să fie asigurat. Această asigurare a primit-o părintele Roth printr-o scrisoare a preotului român și astfel, ca cleric în funcțiune, a însoțit mortul până la groapă, a rostit acolo o scurtă cuvântare improvizată, iar la coborârea sicriului (în mormânt, n.n.), rugăciunea după Agenda evanghelică (a spus-o, n.n.) în limba română, și anume, într-un mod atât de impresionant încât, atunci când a terminat, însoțitorii mortului, adânc mișcați, l-au înconjurat mulțumindu-i și binecuvântându-l și, după obiceiul lor, sărutau marginea veșmintelor sale preoțești"[6].

Evenimentele istorice care au urmat – Revoluția de la 1848 – și uciderea lui Roth la Cluj[7] au făcut ca uitarea și colbul să se aștearnă peste paginile care relatau

---

Consider rândurile acestea un omagiu adus Profesorului Paul Philippi, ale cărui cursuri le-am audiat la Heidelberg, precum și lui Stephan Ludwig Roth, ca absolvent al cursurilor Liceului medieșan care-i poartă numele.

[5] Sub titlul *„Ökumenismus vor der Ökumene. Unbekannte liturgische Manuskripte St. L. Roths*", studiul a apărut întâi în volumul *Siebenbürgen als Beispiel europäischen Kulturaustausches*, ed. Pau Philippi (Köln / Wien, 1975) (Sibenbürgisches, Archiv, 23), 107-16, retipărit neschimbat în Paul Philippi, *Land des Segens? Fragen an die Geschichte Siebenb*ürgens und seiner Sachsen (Sibenbürgisches, Archiv, 39) (Köln / Wien: Böhlau Verlag, 2008), 278-86. În continuare, vom cita această ediție.

[6] Stephan Ludwig Roth, *Gesammelte Schriften und Briefe*, ed. Von Otto Folberth. (1964), 344 u., apud Philippi, *Land des Segens?*, 279.

[7] Pentru atitudinea sa filoromânească, la 11 mai 1849, unul din așa-numitele „tribunale de sânge" maghiare de la Cluj l-a condamnat la moarte prin împușcare, fiind executat în aceeași zi. Petru Forna, „Stephan Ludwig Roth. Prima și ultima scrisoare," în *Stephan Ludwig Roth. Comunicări* (Cluj-Napoca, 1999), 9-14.

acest fapt. A fost redescoperit abia după trecerea a peste o sută de ani, într-o Agendă a Bisericii Evanghelice pe anul 1748, în care Roth a făcut diferite însemnări[8].

Interesant pentru noi este faptul că pe foaia de gardă de la spatele agendei se află tocmai rugăciunea în limba română, rostită de către Roth la înmormântarea relatată de „*Satellit des Siebenbürger Wochenblattes”* 1846, p. 35. Din însemnările făcute de Roth în agendă, aflăm data exactă: 16 ianuarie, Stil vechi 5 ianuarie ‘846 („16 Jäner, A[lten] St[ils] 5. Jäner”, precum și numele preotului român, Nicolae Popovici, la rugămintea căruia Roth a săvârșit înmormântarea. De asemenea, aflăm și textul acestei rugăminți din scrisoarea pe care Roth a prins-o în agendă cu un ac cu gămălie, înainte de textul rugăciunii[9]. Faptul că preotul român scrie din Moșna, deși Roth era, la acea dată, încă preot la Nemșa, nu este surprinzător, întrucât Nemșa a fost și este și azi, filie a parohiei ortodoxe din Moșna.

Scrisoarea este redactată într-o scriere mixtă, folosind, în principal, litere chirilice, dar, în parte, și alfabetul latin[10].

Rugăciunea rostită de către Roth a fost, în mod limpede, una improvizată, căci, spre deosebire de cea „după Agenda evanghelică”, amintită de către ziarul săsesc „Der Satellit”[11], rugăciunea atașată de către Roth sună altfel și este mult mai scurtă. După cum foarte bine remarcă Philippi, Roth a încercat foarte limpede, o adaptare la stilul rugăciunii ortodoxe, fără ca, la o primă vedere, să poată fi stabilit un original ortodox[12]. Faptul că Roth, ca preot evanghelic, nu numai că a fost de acord să săvârșească înmormântarea unui creștin ortodox, ci chiar să folosească părți din ritualul ortodox, în măsura în care acestea nu contraziceau învățătura evanghelică sau nu-l obligau la gesturi prin care Roth să fie obligat a-și nega ținuta și caracterul

---

[8] Este vorba despre AGENDA/SACRA/das ist: KIRCHEN – ORDNUNG, / zum heiligen / Gebrauch / der Herrmannstädtischen, / wie auch der übrigen / Ewangelischen Kirchen / in SIEBENBÜRGEN; / von neuem übersehen, vermehret, und / aufgelegt im Jahre 1748. / HERRMANNSTADT / In der Stadt-Druckerey / Druckts Samuel Sardi. Paul Phlippi face și o scurtă prezentare a acestei agende la p. 278-9. Vezi și Martin Wellmann, „Kirche und Pfarramt bei Stephan Ludwig Roth im Spannungsfeld von Politik und Sozialpädagogik,” *Studia Transylvanica* 2 (1970).

[9] Philippi, *Land des Segens?*, 108.

[10] Redarea și transcrierea textului au fost făcute de către regretatul profesor Nicolae Edroiu, pe atunci lector la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, iar noi ne vom referi la acest text așa cum a fost el publicat de Paul Philippi, preluând și unele precizări prețioase ale celui din urmă.

[11] Vezi mai sus.

[12] Spre exemplu, expresia „limpede ca roua primăverii” sau repetarea cuvintelor rugăciunii „iartă, iartă-i păcatele”. Philippi, *Land des Segens?*, 280, nota 7 . Pe aceeași pagină, Philippi își exprima speranța că cineva din partea ortodoxă va găsi izvoarele inspirației lui Roth. Este ceea ce încercăm prin acest studiu, cu precizarea că vom fi foarte bucuroși dacă vom primi și alte opinii în acest sens.

propriului său oficiu, reiese limpede din notițele de la sfârșitul Agendei, în care Roth a preluat fără nici o reținere obiceiuri liturgice proprii comunității ortodoxe. Tocmai aici, consideră Philippi, se găsesc trăsăturile unui „Ecumenism înainte de Mișcarea Ecumenică”, specific Transilvaniei[13]. Evident, nu avem de-a face cu o acțiune programatică, așa cum se desfășoară ea în cadrul Ecumenismului actual ci este, mai degrabă, rezultatul unei conviețuiri de-a lungul secolelor a românilor și sașilor în Transilvania. Nici una dintre cele două confesiuni nu o contestă pe cealaltă și, de aceea, lipsește orice suspiciune de prozelitism. Legătura dintre confesiune și comuniunea lingvistică nu constituie o barieră ci o punte care permite preotului evanghelic să-i acorde ajutor vecinului ortodox fără ca gestul său să provoace vreo neînțelegere. Cu toate că Roth s-a rugat românește și s-a acomodat biceiului ortodox de a se ruga în limba română, el era, totuși, scutit de orice bănuială că ar fi vrut să introducă în Biserica Evanghelică (a sașilor ardeleni) obiceiuri de rugăciune ortodoxă sau că ar avea intenția de a-i atrage pe românii ortodocși la Biserica Evanghelică (a sașilor ardeleni). Pe de altă parte, spune Philippi, era de la sine înțeles faptul că, prin rugămintea adresată de către preotul ortodox român confratelui său evanghelic, nu se schimba nimic din respectarea apartenenței acestuia la celălalt mod colectiv de viață al populației săsești și din credința sa evanghelică fiind, în același timp, o expresie a spiritului toleranței și libertății religioase din Transilvania[14].

Nu este aici locul de a dezvolta această problemă[15], însă ținem să apreciem demersul istoric al profesorului sibian. Într-adevăr, relațiile românilor cu sașii evanghelici erau deosebite de cele existente între români și maghiarii calvini. Cu toate acestea, evenimentul despre care vorbim este o excepție în care, pe fondul unor relații de bună vecinătate, s-au întâlnit două personalități deosebite: un preot ortodox, Nicolae Popovici care cere ajutorul pastorului evanghelic Stephan Ludwig Roth, bine cunoscut pentru deschiderea sa față de ceilalți concetățeni și, în special, față de românii transilvăneni.

De la bun început, remarcăm, în scrisoarea trimisă, modul de adresare deosebit de reverențios al preotului ortodox, precum și încrederea și cinstirea pe care acesta le acorda lui Roth, rugându-l să-l ajute în acea împrejurare deosebit de dificilă. De asemenea, se poate deduce cu ușurință apropierea care exista între cei doi clerici care, cu siguranță, se cunoșteau foarte bine. Preotul ortodox nu uită să transmită

---

[13] Philippi, *Land des Segens?*, 280.

[14] Philippi, *Land des Segens?*, 281.

[15] Pentru aceasta se poate consulta, între altele, volumele: Ioan-Vasile Leb, ed. , *Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene în sec. XVI-XIX* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 1999) și *Toleranță și conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX* (Cluj-Napoca: Limes, 2001).

prin scrisoare gândurile sale bune „şi la prea Cinstita Doamna Preoteasă şi la toată Iconomia”, adică întregii comunități săsești.

În dorința de a face cunoscut acest document și celor care nu au acces la scrierea chirilică, vom prelua textul semnat de către preotul Nicolae Popovici, precum și transcrierea lui așa cum au fost publicate de către profesorul Paul Philippi. Textul nu pune probleme în înțelegera sa întrucât, deși scrierea este chirilică, limba are doar foarte puține diferențe de cea actuală. Iată textul chirilic al scrisorii:

1 Прѣ Чинстітȣлȣj
2 ши прѣ лȣминатȣлȣj
3 Domнȣлȣj Пърінте
4 Евангелическȣлȣj
5 Paroho
6 Сстефан Лȣд –
7 vig Ротн
8 кȣ чин –
9 сте
10 LPI
11 Прѣ Чинстітulиj ши Прѣ Лȣминатȣлȣj
12 Marissterr ши Paгоно Ева⟨н⟩геличі р⟨everendissi⟩мі ↑ Xc. фіа
13 феричитъ сънътате Рофтескȣ мъ рогȣ
14 ши ла прѣ Чинс⟨ти⟩та Doaмна Преотѣсъ
15 ши ла тоатъ Ikonomiej. Dаръ мъ рог прѣ
16 Чинстіте Domнȣл Пърінте съ фачи ат↑та
17 бине пентрȣ міне съ остенѣскъ Мърі↑
18 са съ ↑гропі пе робȣ лȣj Dиmнезеȣ Цuпа
19 каре саȣ мȣтат дін лȣмѣ ачаста.
20 Ръm↑н Ал Мъріа та Plекаta szluge
21 Mosna 5[to] Januar 846 Nikolaj Popovits Paroho

Transcrierea scrisorii:

1. Prea Cinstitului
2. şi prea luminatului
3. Domnului Părinte
4. Evanghelicescului
5. Paroho
6. Sstefan Lud-
7. vig Roth
8. cu cin-

9. ste.
10. LPI
11. Prea Cinstitului şi Prea Luminatului
12. Magister şi Paroho Evanghelici r[everndissi]mi în Hs. Fia
13. fericită sănătate poftescu mă rogu
14. şi la prea Cinstita Doamna Preoteasă
15. şi la toată Iconomia. Dară mă rog prea
16. Cinstite Domnul Părinte să faci atîta
17. bine pentru mine să ostenească Măria
18. sa să îngropi pe robu lui Dumnezeu Ţuna
19. care s-au mutat din lumea aceasta.
20. Rămîn al Măria Ta plecată slugă
21. Moşna 5 ianuar 1846 Nicolae Popovici Paroho.

Spre deosebire de acest text, rugăciunea rostită de Roth pune o serie de probleme întrucât acesta a scris-o folosind specificul limbii populare săsești din jurul Mediașului. De aceea, socotim potrivit să redăm acest text în scrierea românească actuală, având astfel posibilitatea comparării și, implicit, a înțelegerii mai bune a acestui text.

„Rugăciunea rostită la mormântul lui Ţuna Lascu, fierarul satului, în data de 16 Ianuarie 1846\5 Ianuarie stil vechi:

Avers:
1. Doamne Hiristos, fiul Tatelui din tscher adeverat, care Tai slobo-
2. sit din tscher pe seracul pomuntul nostru, fiind om pentru noi pe-
3. ketosch, schi ai petemit en crutsche, schi ai murit, a tria sioa
4. reserrid din mormunt, Tu fiule Dumnesului ! Domn de
5. viatza schi de moarte! Puterea Ta schi mila Ta I ne-
6. desdea nostre schi enantea morte, schi en tsasul morti,
7. si dupe moarte! Mare I puterea Ta, cu care ai bchiruit
8. pe moarte, schi ai pus puterea lui subt pitchoare tale-
9. ai hesnerit pintru noi viacu vetschilor, de nom murri,
10. schi dake am muri.
11. Te rugem, aitsche adunats en face mortii, entristatz
12. schi plinginds, schi plekats en sinul pe genunj, te ru-
13. gem: Sze dai la trupul est stins, jare la vräme, lumina
14. viakului-emportzind cu jel puterea ta reseritoare, szesze
15. riditsche schi mortul esta, robului dumne seu, cu tots sfintz
16. din lumea entrage, vinind din reserit, schi din sfurchit-

Revers:
17. Jarte, jartei peccatele sale toate, cu care au greschit enainta
18. otchi teï ei sfintz-spalei cu singe tou curat suffletul
19. spurcat, se fie limpede ca raua primeveri-deschidei
20. uscha raiului tou de merirei-schi dei parte bukurii tse-
21. rului din mila ta praeputintsoase. – Doamne, doamne,
22. fiul dumneseului – miluiestel ! in vetschi vet-
23. schilor. Amin. En numele Ta † ului, schi al Fi † ului,
24. schi al Du † ului sfunt. Amin. Amin.
25. Darauf zu den Häuptern des Grabes, zu den Füßen, und je auf
26. jeder Seite mit der Haue ein † machend, jedesmal mit den Wor-
27. ten : Al domnului pomuntul, schi plinirea lui".

Transcrierea textului: (termenii cu italice ne aparțin n.n.)
Avers:
1. Doamne Hristoase, fiul Tatălui din cer adevărat, care Te-ai slobo-
2. zit din cer pe săracul pomântul nostru, fiind om pentru noi pă-
3. cătoșii și ai pătimit în (*pe*) cruce, și ai murit, a treia zi
4. răsărind din mormânt, Tu fiule (*al lui*) Dumnezeu ! Domn de
5. viață și de moarte! Puterea Ta și mila Ta-I nă-
6. dejdea noastră și înainte (*de*) moarte, și în ceasul morții,
7. și după moarte! Mare-I puterea Ta, cu care ai biruit
8. pe moarte, și ai pus puterea lui sub picoare(*le*) tale-
9. ai hăznărit pentru noi viacu(*l*) vecilor, de n(-)om muri,
10. și dacă am muri.-
11. Te rugăm, aici adunați în fața morții, întristați
12. și plângând, și plecați în (*cu*) sînul pe genunchi, te ru-
13. găm: Să dai la trupul acesta stins, iar la vreme, lumina
14. viacului-împărțind cu el puterea ta răsăritoare, să se
15. ridice și mortul (*ac*)esta, robu(*l*) lui Dumnezeu, cu toți sfinții
16. din lumea întreagă, venind din răsărit, și din sfârșit-

Revers:
17. Iartă, iartă(-)i păcatele sale toate, cu care a greșit înaint(*e*)a
18. Ochi(*lor*) tăi (*c*)ei sfinți-spală(-)i cu sânge(*le*) tău curat sufletul
19. spurcat, să fie limpede ca roua primăverii-deschide(-)i
20. ușa raiului tău de mărire-și dă(-)i parte bucuri(*e*)i ce-
21. rului din mila ta praeputincioasă. – Doamne, doamne,
22. fiul (*lui*)dumnezeu – miluieste(-)l ! în veci(*i*) vet-

23. cilor. Amin. În numele Ta † tu(ă)lui, și al Fi † ului,
24. și al Du † (*h*)ului sfânt. Amin. Amin.
25. Iar la capul mormântului, la picioare şi la
26. fiecare din laturi facând o † cu lopata, spunând de fiecare dată cu-
27. vintele (trad. noastră): Al domnului (*este*) pământul, și plinirea lui.

În evaluarea noastră teologică, plecăm de la convingerea că Stephan Ludwig Roth, ca preot cu o pregătire teologică superioară (a obținut doctoratul la Universitatea din Tübingen), cunoștea foarte bine atât Vechiul Testament, cât și Noul Testament, de unde-și lua ideile predicilor, precum și cărțile de cult necesare cultului evanghelic. Întrucât cunoștea foarte bine viața și obiceiurile românilor, credem că se va fi interesat și de cultul ortodox și de obiceiurile acestora. De asemenea, el va fi discutat cu unii preoți români probleme de spiritualitate, ceea ce i-a ușurat sarcina săvârșirii slujbei de înmormântare la Nemșa. Avem în vedere, în primul rând, pe preotul ortodox Nicolae Popovici din Moşna, care păstorea și filia de la Nemșa, precum și pe protopopul Mediașului, Ștefan Moldovan, cu care era coleg în Comitetul de Pacificație, în care fusese numit la 21 octombrie 1848[16].

Referindu-ne strict la posibilele izvoare de inspirație ale lui Roth, vom încerca să le aflăm sprijinindu-ne chiar pe textul său, cu precizarea că ar putea exista și alte izvoare decât cele pe care le vom aminti aici. Pe lângă Sfânta Scriptură, cărțile de cult și Mărturisirea de credință (Confessio Augustana) ale Bisericii Evanghelice, credem că Roth a avut la îndemână, cel puțin, Liturghierul și Molitfelnicul ortodox[17], în care a găsit rânduiala înmormântării mirenilor, după care a încropit propria sa rugăciune, urmând modului de rugăciune ortodox. Probabil că aceste cărți i-au fost puse la dispoziție chiar de către preotul ortodox Nicolae Popovici.

---

[16] Vezi Stephan Ludwig Roth, *Lupta pentru limbă în Transilvania* (București: Ed. Gramar 100+1, 1998); Coriolan Suciu, *Un erou din 1848, protopopul Ștefan Moldovan din Mediaș* (Blaj, 1933); Achim Sărășan, *Mediaș: de la Media colonia până astăzi* (Mediaș: Crisserv, 2018), 115-20.

[17] La acea dată existau mai multe ediții românești ale Bibliei, Liturghierului și Molitfelnicului, de pildă: *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino în scaunul Mitropoliei Bucureștilor.* Noi folosim reeditarea ei sub Patriarhul Teoctist, București, 1997; *Liturghierul*, Sibiu, 1814, editat cu binecuvântarea episcopului Vasile Moga; *Molitfelnic bogat.* Tipărit cu binecuvântarea mitropolitului Neofit, București. În tipografia lui Eliad, 1832, și altele. Noi vom folosi și ediții contemporane, pentru o mai ușoară documentare.

vers. 1. Doamne Hristoase, fiul Tatălui din cer adevărat	
2. care te-ai slobozit (coborât) din cer pe săracul pământul nostru, fiind om pentru noi păcătoșii	-/- Formula ortodoxă de început a rugăciunii este: *Doamne Iisuse Hristoase*; mai departe este o îmbinare din rugăciunea „Tatăl nostru” *care ești în cer*, cu text din „Crez” *Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat… Care, pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat… și S-a făcut om* și Filip 2,7-8 (chenoza); *S-a deșertat pe Sine chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-se ca un om*[18].
3. și ai pătimit pe cruce și ai murit, a treia zi răsărind din mormânt	-/- în Crez se spune: *Și s-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat și a pătimit și S-a îngropat; Și a înviat a treia* zi.
4. Tu, Fiule al lui Dumnezeu	-/- în Crez este: Și întru unul Domn Iisus Hristos, *Fiul lui Dumnezeu*…
5. Domn de viață și de moarte! Putera Ta și mila Ta-I nădejdea noastră și înainte de moarte și în ceasul morții	-/- în Crez este: Și întru Duhul Sfânt, *Domnul de viață făcătorul*…
6. Așadar,	vers. 1-6 urmează, în general, formula din Crez (Mărturisirea de credință), accentuând atotputernicia lui Dumnezeu și deoființimea Fiului cu Tatăl
Vers. 7. Mare-I puterea ta, cu care ai biruit 8. pe moarte, și ai pus puterea lui sub picioarele tale	-/- din troparul Învierii, bine cunoscut: *Hristos a înviat din morți, cu moartea pe moarte călcând, și celor din morminte viață dăruindu-le*.

[18] Pentru locurile biblice folosim *Biblia sau Dumnezeiasca Scriptură* (București: EIBMBOR, 2015), iar pentru rugăciuni *Liturghier* (București: EIBMBOR, 1987), aici p. 146, *Molitfelnic* (București: EIBMBOR, 2002), precum și *Catavasier* (București: EIBMBOR, 1970).

9. ai hăznărit[19] pentru noi veacul vecilor, de n-om muri,
10. chiar dacă am muri.

-/- Idea se află, între altele, în Evanghelia după Sfântul Ioan, care se citește la înmormântare: In 5,24-30, unde se spune: *Nu vă mirați de aceasta, căci vine ceasul în care toți cei din morminte vor auzi glasul Lui; și vor ieși cei care au făcut cele bune, spre învierea vieții, iar cei care au făcut cele rele, spre învierea osândirii*, apoi tot la Ioan 11,25-26: *Și Iisus i-a zis: Eu sunt învierea și viața: cel ce crede în mine, chiar dacă va muri, va trăi. Și oricine trăiește și crede în Mine nu va muri în veac*, precum și la Isaia 26,19, unde se spune: *Morții Tăi vor trăi și trupurile lor vor învia*.

11. Cu cest vers începe partea a doua a rugăciunii, în care preotul, împreună cu cei prezenți se roagă lui Dumnezeu pentru iertarea celui mort.

Credem că, pe lângă Scriptură, aici Roth s-a inspirat și din rugăciunile de iertare, din Molitfelnic, pe care le redăm în cele ce urmează, marcând cu italice posibilele preluări din text:

Rugăciunea 1.
„Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce, cu înțelepciunea Ta cea de negrăit, ai zidit pe om din țărână…, Pentru aceasta *ne rugăm… să nu îngădui ca făptura Ta să fie înghițită de pieire*, ci trupul să se desfacă în cele dintru care a fost alcătuit, *iar sufletul lui să se așeze în ceata drepților*. Așa, Doamne, Dumnezeul nostru, *să biruiască mila Ta cea nemăsurată și iubirea de oameni cea neasemănată*. Și… *iartă-l pe acesta* prin mine păcătosul și nevrednicul slujitorul Tău. Și trupul lui îl dezleagă în cele din care a fost alcătuit, *iar sufletul lui rânduiește-l în corturile sfinților*.

[19] Hăznărit = regionalism de la substantivul hazně, folos, a folosi, dar și cu sensul de a dărui; aici are și sensul de moștenit, dat în folosință. Într-o expresie populară din jurul Mediașului se spune: Să-ți fie de hazně (de folos). Nu i-a fost de hazně (folos), iar într-una dintre Catavasiile Sfintelor Paști se cântă: Înviind Iisus din mormânt, precum a zis mai înainte, ne-a dăruit nouă viață veșnică și mare milă. Cf. *Catavasier*, 247. Philippi, *Land des Segens?*, 286, traduce astfel: du hast für uns die Ewigkeit der Ewigkeit erworben [?], auf daß wir nicht sterben werden = tu ai dobândit pentru noi veacul veacului, încât noi nu vom muri.

	Așa *Doamne, Dumnezeul nostru… dezleagă pe adormitul robul Tău de păcatul sufletesc și trupesc, și să fie iertat și în veacul de acum și în cel ce va să fie.*” [23]
12. și plângând, și plecați cu sânul pe genunchi [20], te ru 13- găm.	Rugăciunea a 2-a: „Stăpâne Mult-îndurate, *Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru*, care ai dat sfinților Tăi ucenici și apostoli cheile împărăției cerurilor… *iartă adormitului robului Tău orice a greșit ca un om în această viață; și-i iartă lui toate câte a păcătuit …, dezlegându-l de legătura pusă în orice chip asupra lui*. Binevoiește Preabunule și mult-Îndurate, *ca sufletul lui să se așeze cu sfinții care din veac au bineplăcut Ție.*” [24]
17. 18. Spală-i cu sânge(le) tău curat sufletul – spurcat	Este posibil ca versetele 11-16 să fi fost inspirate de rugăciunea 1, iar vers. 17-22 de rugăciunea a 2-a.
19. să fie *limpede ca roua primăverii* [21] – deschide-i 20. ușa raiului tău de mărire – și dă-i parte bucuri(e)i ce- 21. rului din mila ta preaputincioasă [22]	-/- La Sfânta Liturghie, după împărtășire, preotul se roagă astfel: „*Spălă, Doamne, păcatele celor ce s-au pomenit, cu Cinstit Sângele Tău, pentru rugăciunile sfinților Tăi*” [25]

[20] Expresia plecați cu sânul pe genunchi are sensul de plecați cu pieptul pe genunchi, întrucât substantivul sân se folosește și pentru piept.

[21] La Isaia 26,19, se spune: „Deșteptați-vă, cântați de bucurie, voi cei ce sălășluiți în pulbere! Căci roua Ta este rouă de lumină și din sânul pământului vor învia” ; iar la Osea 6,4: „Ce să-ți fac ție, Efraime? Ce să-ți fac ție, Israele, fiindcă dragostea ta se risipește ca norii de dimineață, ca roua care se ia de timpuriu”. Expresia circula, la vremea aceea, de vreme ce este folosită, chiar dacă nu exact, în colinda „Copilule cu ochi senini”, în strofa următoare: „Copilule, sărman copil, Curat ca roua de april, De-atâta vreme tu petreci, La ușa inimilor reci”. Cf. Ioan Goje (ed.), *Colindăm, Doamne, Colind* (Cluj-Napoca: Ed. Acoperământul Maicii Domnului, 1996), 24. Mulțumim aici Părintelui Achim Sărășan și colegului Stelian Pașca-Tușa pentru sugestiile lor binevenite.

[22] Preaputincios-oasă, sinonim cu atotputernic-ă. Cf. dexonline.ro, accesat la 30.10.2019.

[23] *Molitfelnic*, 233-5.

[24] *Molitfelnic*, 235-6.

[25] Cf. *Liturghier*,167.

Vers. 22-24 sunt formule ușor de aflat în toate cărțile de cult.	
25. „Iar la capul mormântului, la picioare şi la 26. fiecare din laturi facând o † cu lopata, spunând de fiecare dată cu- 27. vintele: Al domnului (este) pământul, și plinirea lui” [26].	Faptul că el folosește expresia „În numele Tatălui, și al Fiului, și al Duhului sfânt” arată că Roth a luat-o, probabil, din Molitfelnicul din care a luat și indicația de la versetele de încheiere:

Din cele de mai sus reiese cu claritate faptul că Roth era familiarizat cu cultul ortodox, dar s-a și pregătit serios pentru slujba pe care a oficiat-o, înțelegând foarte bine duhul rugăciunilor ortodoxe. Prin oficierea acestei slujbe, el nu avea intenția de a-i germaniza pe români, nici de a face prozelitism printre ortodocși, nici aceea de a introduce noutăți în cultul evanghelic al sașilor ardeleni, ci a vrut binele tuturor. O spune el însuși, în ultima sa scrisoare, scrisă cu câteva minute înainte de executarea lui: „Națiunii mele i-am vrut binele, fără a fi vrut răul celorlalte națiuni!” [27] Prin urmare, pe bună dreptate, Stephan Ludwig Roth poate fi considerat un precursor al ecumenismului.

La data evenimentului relatat (5 ianuarie 1846), scaunul eiscopal de la Sibiu era vacant, după moartea episcopului Vasile Moga (1811-1845); abia la 15/27 1846, vicar general al românilor ortodocși din Transilvania a fost numit Andrei Șaguna care va deveni episcop (1848) și apoi mitropolit (1864-1873) [28]. Din timpul său există o seamă de documente care denotă aceeași bună înțelegere între românii și sașii din Transilvania. Redăm aici doar un alt moment care se înscrie pe linia evenimentului de la Nemșa, din 1846. Iată ce-i scria lui Șaguna, la 11 Decembrie 1861, preotul Joh. Filtsch din Șelimbăr:

Excelența Voastră,
Prea Onorate Domnule Episcop

Andrea Zimmermann, cârciumarul din Șeica, de la cârciuma acelei localități, a venit acum 12 ani la Șelimbăr căsătorit cu o soție romăncă și ca tată al unei fiice, Maria, botezată în confesiunea mamei sale. Aici copila aceasta a urmat cu destulă sârguință școala evanghelică germană. Părinții țineau ca fiica lor să urmeze cu

[26] Vezi *Molitfelnic*, 240. Aceleași îndrumări tipiconale le putea găsi Roth în oricare dintre edițiile vechi, fie în *Molitfelnicul bogat,* din 1832, fie în altele.

[27] Giura și Giura, Stephan Ludwig Roth și românii, 276.

[28] Cf. Mircea Păcurariu, I*storia Bisericii Românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până în 1918* (Cluj-Napoca, 1992), 278-311.

tovarășele ei și cursurile de religie evanghelică și cursurile pentru confirmare, ceea ce eu nu am putut aproba înainte de împlinirea vârstei de 18 ani. Astfel a trecut timpul de când ea a părăsit școala, [timp] în care ea a umblat cu fetele săsoaice, venind la biserica noastră. Acum, vine tatăl ei cu rugămintea insistentă de a o primi pe fiica sa în comunitatea evanghelică încă de la vârsta de 16 ani, întrucât ea s-a simțit atrasă mai mult de aceasta, datorită învățământului și societății [evanghelice]. Prin urmare, nu există nici o preferință specială pe care copilul neștiutor să o acorde confesiunii noastre, ci obișnuință, limbă și obiceiuri în care ea a crescut, poate chiar și o căsătorie proiectată în secret o determină pe ea și pe părinții ei să ceară, cu respect, trecerea la Biserica Evanghelică încă înaintede a atinge annus discretionis. Cunoscând sentimentele umane ăi creștine ale Excelenței Voastre față de Biserica noastră, m-am simțit îndeajuns de liber să dau tatălui fetei speranța că îi va fi acordată permisiunea ca sî-și considere fiica drept aparținătoare legitimă a bisericii tatălui ei și față de a cărei conduită ireproșabilă pot, de altfel, să-i aduc laudă.

Departe de orice prozelitism, în acest caz mă simt totuși, obligat ca aprobarea mea să o aduc cu deplină încredere Excelenței Voastre, față de care rămân, cu înaltă stimă atât față de rangul, cât și față de persoana Dumneavoastră,(subl. noastră)

Șelimbăr, la 11 Decembrie 1861

Prea supus slujitor,
Joh. Filtsch, prodecan și
preot evanghelic din Șelimbăr”

Răspunsul lui Șaguna s-a păstrat într-un concept scris de el, datat 18/6 Decembrie 1861:

„Cu privire la aprecierea principiilor dezvoltate de dumneavoastră în onorata scrisoare din 11 ale lunii, referitoare la trecerea fetei de șaisprezece ani Maria Zimmermann, de la religia greco – orientală la cea evanghelică, care nu poate fi refuzată din partea mea, am cu atât mai puțin de obiectat, cu cât vârsta fetei de 18 ani, stabilită de autoritatea politică pentru acordarea permisiunii schimbării religiei nu-și are originea în Dreptul canonic pe de o parte, pe de altă parte însă, sunt ferm convins că trecerea în cauză nu este consecința vreunui prozelitism; pe lângă toate acestea, cred că o aprobare dată de mamă la decanatul celui de al doilea district subordonat mie, ar fi de dorit pentru că în felul acesta chestiunea ar dobândi o legaltate deloc neglijabilă.” [29]

[12] Vezi textele în limba germană, cu traducerea românească, la Andrei Șaguna. *Corespondența* I/1. Ediție, studiu introductiv și note de N. Bocșan, I.V. Leb, G. Gârdan, P. Vesa, B. Ivanov (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2005), 554-7.

Ambele scrisori vorbesc limpede și oficial despre atmosfera de bună înțelegere care exista între românii și sașii din Transilvania, oferind un argument în plus pentru o mai ușoară înțelegere a actului săvârșit de către Stephan Ludwig Roth la Nemșa, în anul 1846.

*

Pr. Prof. Ioan Chirilă este un om devotat și un cercetător onest.

Întâlnirea mea cu Ioan Chirilă s-a întâmplat la Sibiu, pe când eu eram asistent, iar el student la Institutul Teologic de Grad Universitar (astăzi Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”). Era un tânăr înalt, subțirel, dar bine alcătuit, care se distingea prin ținuta lui deosebit de îngrijită. Fiind și o fire veselă, se bucura de aprecierea colegilor și a profesorilor, care-i remarcaseră și sârguința, și seriozitatea. Pe lângă rezultatele foarte bune la învățătură, fiind și un bun cântăreț și liturgist (făcuse Seminarul la Cluj), era un om de nădejde pentru corul restrâns al studenților care participau deseori la sfințiri de biserici și alte evenimente care necesitau o cântare de calitate la strană. Mi-au rămas în minte mai ales cântecele pe care le cântau pe autobuzul care ne ducea la culesul strugurilor la Apold. Cei câțiva buni cântăreți antrenau întreaga echipă, făcând ca timpul să treacă mult prea repede decât am fi vrut. Parcă și acum aud Ștefan Vodă n-a murit.....!

Anii au trecut, iar el a venit la Cluj, la Seminarul Teologic, unde l-am întâlnit de câteva ori, fără a avea o legătură deosebită. A venit, însă, Revoluția, și a venit rândul meu să mă mut în Cetatea de la poalele Feleacului. L-am reîntâlnit cu bucurie pe Ioan care, între timp, devenise „Pater familias”, preot și profesor la Seminar. A fost începutul unui drum greu, dar frumos, care continuă și acum. M-am bucurat pentru fiecare dintre treptele urcușului său teologic și academic, având un țel comun: organizarea Institutului Teologic și integrarea lui în Universitate, ceea ce s-a dovedit a nu fi pe placul unora. Munca în echipă ne-a apropiat și mai mult și, iată, visul nostru s-a realizat.

Paralel cu activitatea de predare, fiecare și-a văzut de studiul personal, ceea ce a contribuit mult la definirea personalității fiecăruia. Ioan s-a specializat pe Teologia Vechiului Testament, foarte benefice fiindu-i și bursele de cercetare de la Budapesta, Tel Aviv și altele, devenind apoi un teolog profund și un istoric bine informat. A rămas mereu același om de nădejde, care mi-a dat tot sprijinul său atunci când era nevoie, fie ca simplu coleg, apoi cancelar al facultății pe timpul cât am fost decan, dar și ca urmaș al meu la decanat și apoi ca Președinte al Senatului UBB. Ar fi multe de spus, dar eu mă rezum la două laturi importante care l-ar putea caracteriza: Ca om, este mereu alături de colegi și de cunoscuți atât la bucurie, cât și la durere,

iar ca istoric este un cercetător onest, cu dragoste pentru adevărul istoric. Pentru prima afirmație sunt martori toți aceia care îl cunosc, iar pentru a doua aduc o mărturie personală:

În anul 2001, Universitatea clujeană i-a acordat titlul de Doctor Honoris Causa regretatului mitropolit Bartolomeu Anania. Conform Cartei UBB, ca decan, mi-a revenit onoarea de a scrie și citi *Laudatio* în cinstea sărbătoritului, ceea ce am și făcut, tipărind-o și în volumul dedicat acestui eveniment. La câtva timp după evenimente a apărut un nou volum, aproape identic, în care apar ca autori pentru *Laudatio*, Prof. Mircea Muthu, Prorectorul UBB, Pr. Prof. Ioan-Vasile Leb, Decanul FTO și Arhid. Conf. Ioan Ică jr. L-am întrebat pe Pr. Prof. Ștefan Iloaie, editorul volumului, care mi-a spus că nu știe nimic despre acest lucru. Volumul cu pricina a fost folosit de Arhim. Dumitru Cobzaru, în lucrarea sa dedicată Mitropolitului Bartolomeu, în anul 2023. Dacă autorul ar fi citit volumul editat de Părintele Ioan Chirilă – *Doctores Honoris Causa. Testimonia Oecumenica*, apărut la Cluj-Napoca în anul 2011 (p. 121-132), ar fi văzut titlul: *LAUDATIO Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop Bartolomeu Valeriu Anania cu prilejul acordării titlului de DOCTOR HONORIS CAUSA al Universității „Babeș Bolyai" din Cluj-Napoca*, semnat de Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan-Vasile Leb. Departe de mine gândul de a pune la îndoială valoarea celor doi „coautori", pe care îi cunosc bine și-i stimez foarte mult. Aș vrea doar să evidențiez rigoarea științifică a Părintelui Profesor Ioan Chirilă, care, pentru volumul său amintit mai sus, a folosit documentele originale, existente la Arhiva UBB deși, cu siguranță, a cunoscut și volumul cu pricina.

Mie nu-mi rămâne decât să-l felicit pentru întreaga sa activitate și pentru acrivia științifică ce-l caracterizează.

Investigări complexe la straturile de tencuială de la castelul Huniade din Timișoara

Constantin Măruțoiu
profesor universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Olivia Nemeș
lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Dr. Victor Constantin Măruțoiu
Casa de Cultură a Studenților „Vasile Fărcaș", Cluj-Napoca

Orașul Timișoara, conform profesorilor Maria și Ion Munteanu, apare în documentele vremii în anul 1266 când Ştefan, regele Ungariei, dăruieşte pămînt în zona „cetăţii Tymes" comitelui Parabuch[1]. Regele Ungariei, Carol Robert, își stabilește reședința în anul 1315 în acest oraș (cetate de scaun timp de opt ani), iar în anul 1455 Iancu de Hunedoara cumpără de la Ladislau al V-lea, rege al Ungariei, această cetate. Familia lui Iancu stăpânește orașul cetate până în anul 1490.

Castelul Huniade din Timișoara, care adăpostește Muzeul Banatului, a fost construit între anii 1308-1315, de Carol Robert de Anjou și a fost refăcut după cutremurul din 1443, de către Iancu de Hunedoara. În forma actuală a fost restaurat în 1856, după ce a fost distrus în timpul asediului Timișoarei din anul 1849.

Din 1994, castelul a devenit Muzeul Banatului și găzduiește secțiile de Istorie și de Științe ale Naturii. Castelul, începând cu anul 2007, se află din nou în renovare. Cu această ocazie au început cercetări sub conducerea lui A. Rădulescu, cercetări care continuă și în prezent. Acestea privesc aspectele arheologice, de construcție ale Castelului Huniade și în același timp de protejare a patrimoniului.

De-a lungul timpului, clădirile istorice reprezentând bunuri de patrimoniu cultural au fost amenințate cu degradarea. În prezent, dezvoltarea durabilă a redus impactul activităților umane generatoare de probleme ecologice[2]. Prin dezvoltare

---

[1] Ioan Munteanu et al., *Timişoara. Monografie* (Timişoara: Mirton, 2002); Mihai Opriș, *Timișoara, Mică monografie urbanistică* (București: Ed. Tehnică, 1987); Johan Nepomuk Preyer, *Monographie der koniglichen Freistadt Temesvar / Monografia orașului liber crăiesc Timișoara*, trad. de Adam Mager et al. (Timișoara: Amarcord, 1995)

[2] Shahrbanoo Gholitabar et al., „An Empirical Investigation of Architectural Heritage

durabilă se previn efectele negative asupra mediului, iar prin activitățile de conservare se protejează cultura și tradițiile, sprijinind economia locală[3]. Se preconizează că pe termen lung conservarea va spori resursele culturale și naturale. Eforturile de a le proteja sunt indispensabile pentru generațiile viitoare.

Studiul patrimoniului cultural este o știință academică multidisciplinară, care cuprinde sectoare ca fizica, biologia, chimia, ingineria și le leagă cu conservarea artei și arheologia[4]. În cadrul cercetării patrimoniului cultural, oamenii de știință examinează opere de artă și arheologie prin intermediul unor metodologii tehnice și științifice pentru a înțelege când și cum au fost făcute aceste artefacte și cum trebuie conservate (ce tratament de conservare reprezintă cea mai bună opțiune și de ce). Chimiștii analitici fac determinări calitative și cantitative despre structura, compoziția și natura materialelor, prin identificarea și măsurarea componentelor acestora. Ei dezvoltă tehnici analitice, relații de studiu și interacțiuni și identifică prezența și concentrația poluanților chimici.

Împreună cu membrii echipei de la SC DANART, București, care au ca activitate restaurarea și conservarea patrimoniului cultural, am efectuat o serie de investigări la această clădire.

Diferite bunuri de patrimoniu au fost investigate prin utilizarea spectroscopiei (de fluorescență cu raze X- XRF, Raman, în infraroșu cu transformată Fourier - FTIR), cromatografie și spectrometrie de masă[5].

Management Implications for Tourism: The Case of Portugal," *Sustainability* 10 (2018): 93.

[3] Jukka Jokilehto, „A Century of Heritage Conservation," *Journal of Architectural Conservation* 3 (1999): 14-33.

[4] G. A. Gates, „Discovering the material secrets of art: Tools of cultural heritage science," *Am. Ceram. Soc. Bull*. 93 (2014): 20-7; D.C. Creagh et al., *Radiation in Art and Archaeometry* (Philadelphia: Elsevier Science, 2000).

[5] Alin R. Trifa et al., „Research on the mural paintings from the Church Saints Archangels, from the Village of Aschileul Mic, Country of Cluj," *European Journal of Science and Theology* 2 (2013): 169-77; A. Hernanz et al., „Micro-Raman spectroscopic investigation of external wall painting from St. Dumitru 's Church, Suceava, Romania," *Anal. Bioanal. Chem*. 392 (2008): 263-8; Constantin Măruțoiu et al., „Scientific Investigations of a 16th Century Stall Belonging to the Evangelic Church in Bistriţa, Bistriţa-Năsăud County, Romania," *Journal of Spectroscopy* (2013); Constantin Măruțoiu et al., „Scientific Investigation of the Paintings from the Agarbiciu (Cluj County) Wooden Church," *Journal of Minerals and Materials Characterization and Engineering* 8 (2020): 177-96; Călin Neamțu et al., „Component Materials, 3D Digital Restoration, and Documentation of the Imperial Gates from the Wooden Church of Voivodeni, Sălaj County, Romania," *Appl. Sci*. 11 (2021): 3422-41; F. Rosi et al., *Non-invasive scientific investigation on the paintings Tutto Nero, 1956 and Bianco e Nero, 1971, The Burri Collection at Citta` di Castello. In Investigation to Prevention*; ed. G. Basile (Pistoia: Gli Pri Pistoia, 2009); P. Colomban et al., „Non-invasive on-site Raman study of polychrome and white enamelled glass artefacts in imitation of porcelain assigned to Bernard Perrot and his followers," *J. Raman Spectrosc*. 51 (2020): 133-46.

Partea experimentală

Analizele nedistructive au fost efectuate utilizând aparate portabile, prin apropierea acestora de stratul pictural. Au fost analizate straturile de vopsea.

Spectroscopia de reflectanță FTIR nedistructivă a fost efectuată utilizând un aparat portabil montat pe trepied Bruker Alpha II cu unitate frontală specializată pentru picturi, domeniu spectral 400-4000 cm-1, rezoluție 2 cm-1, software OPUS / IR în Windows 10.

Analiza elementală de tip fluorescenţă de raze X (XRF) nedistructivă a fost efectuată cu un spectrometru portabil Bruker S1 seria TITAN (EDXRF) configurat cu un detector PIN cu diodă de Si (SiPIN), tub raze X Rh cu voltaj maxim 50 kV.

Rezultatele măsurătorilor XRF

Câteva din rezultatele obținute în urma analizelor efectuate vor putea fi analizate în figurile 1-10.

Concluzii

Materialele folosite la decorarea pereților camerei 25 sunt obișnuite pentru perioadele când a fost zugrăvită (oxid de fier, carbonat de calciu, albastru de Prusia, alb de zinc – pigmenti vechi; straturile superioare sunt relativ recente, fapt dovedit de apariția albului de titan, utilizat în sec XX). Pigmenții folosiți pot indica și perioada de execuție. Astfel, culoarea albastră a fost realizată după 1720, când a fost eliberată Timișoară de către Eugen de Savoia, oxidul de zinc după 1834, litoponul după 1870, iar dioxidul de titan după 1920.

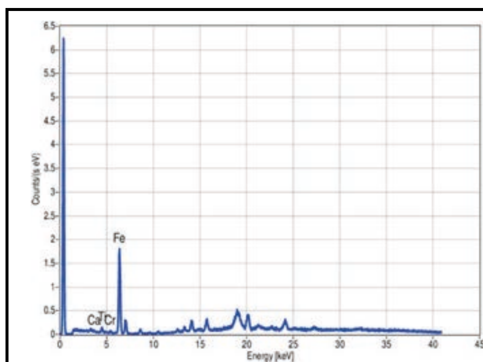


Fig. 1. Spectrul XRF pentru proba 1
Conform spectrului XRF avem pigment ocru de Fe; Ti prezent în amestec; lipsa CaCO3 sugerează o vopsea.

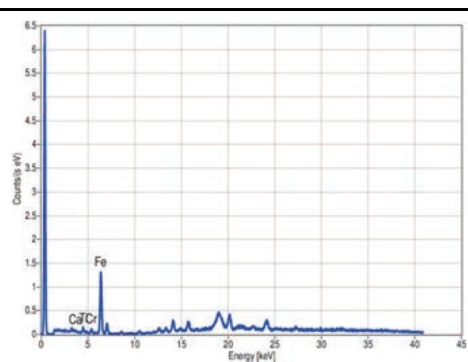


Fig. 2. Spectrul XRF pentru proba 2
În proba 2 – întâlnim o cantitate semnificativă de Fe (oxid) și o concentrație de Ti similară cu primul strat. Calciul foarte redus sugerează o vopsea.

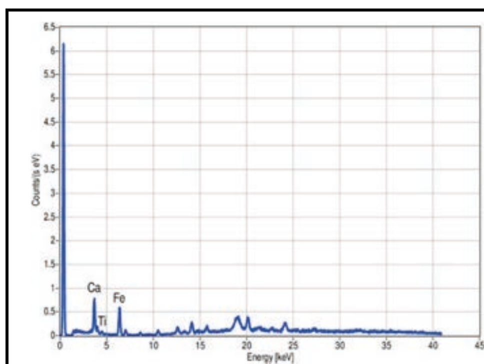


Fig. 3. Spectrul XRF pentru proba 3 Zugrăveală cu o cantitate mare de Ca; dioxidul de Titan prezent în continuare în varul aplicat.

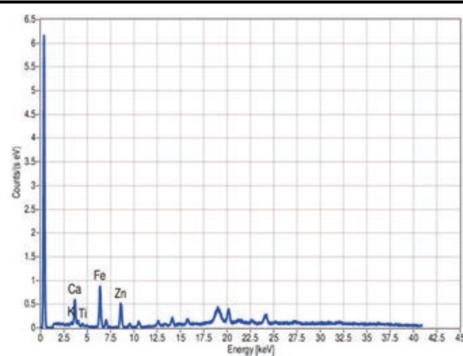


Fig. 4. Spectrul XRF pentru proba 4 Proba 4 – zugrăveală cu var ce conține oxid roșu de Fe; în compoziție apare dioxid de titan redus și alb de Zn.

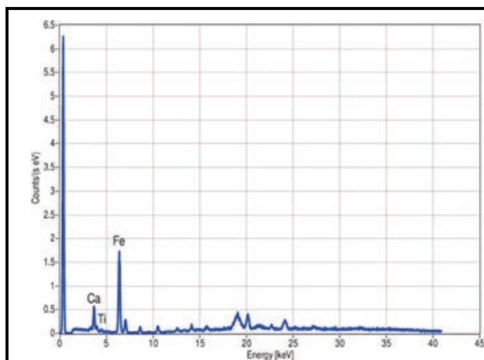


Fig. 5. Spectrul XRF pentru proba 5 Zugrăveala conține o cantitate moderată de Ca, dioxid de Ti în cant. redusă, iar oxid de Fe prezent semnificativ.

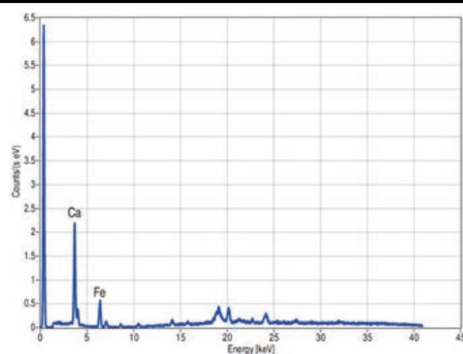


Fig. 6. Spectrul XRF pentru proba 6 Zugrăveală cu var în cantitate mare, roșu de Fe redus.

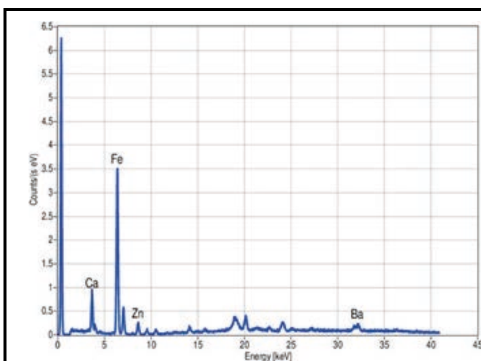


Fig. 7. Spectrul XRF pentru proba 7 Zugrăveală de Ca cu mult ocru de Fe; posibilă prezența litoponului (sulfat de Ba, sulfură de Zn) în stratul subțire alb aplicat peste cel maro.

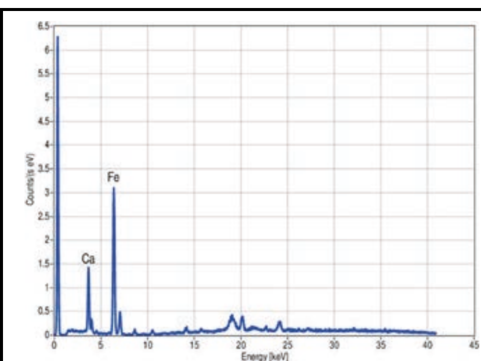


Fig. 8. Spectrul XRF pentru proba 8 Zugrăveală de Ca ce conține roșu de Fe în concentrație mare.

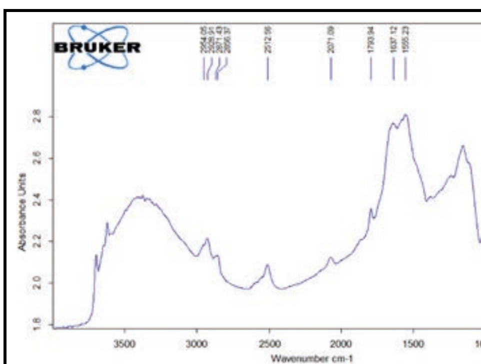


Fig. 9. Spectrul FTIR pentru culoarea albastră 1794, 1555 (ușor deplasat stânga), 884, 720 – carbonat de calciu/calcit; 1637 – proteine (Amide I); 2513 – grupări SH-; 2856, 2929 – grupări CH2; 2871, 2954 – grupări CH3; 2071 – albastru de Prusia.

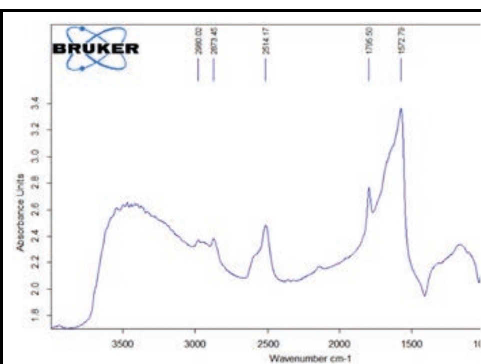


Fig. 10. Spectrul FTIR pentru perete 1796, 1573 (ușor deplasat stânga), 885, 720 – carbonat de calciu/calcit; 2514 – grupări SH-; 2980, 2873 – grupări CH3.

*

„Un preot este un om care te învață calea spre Îngeri.
Un dascăl e un om care te ajută să înțelegi, să perseverezi în muncă, să te ridici atunci când ai căzut, să nu dai niciodată înapoi în fața greutăților vieții, să câștigi victorii asupra ta însuți, în numele Adevărului, Binelui și Frumosului."

Iată motto-ul vieții în drumul spre Dumnezeu, concretizat odată, de cuvintele unui înțelept...

Dorim distinsului Preot, Profesor universitar doctor Ioan Chirilă, înalte reușite mărețe în continuare, multă sănătate, putere și izbândă în îndrumarea necontenită a generațiilor de tineri și ucenici ai misiunii de înduhovnicire și de esențializare teandrică!

La mulți și rodnici ani fericiți, întru iubire în Hristos și închinare în fața Sfintei Treimi!

In margine codicum: critică textuală și reacții de lectură în manuscrise bizantine

(cu VI planșe cu reproduceri din manuscrise)

Mihail Mitrea
lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca
cercetător științific III
Institutul de Studii Sud-Est Europene, Academia Română

Τοὺς διδασκάλους ἡμῶν ἐπαινέσωμεν!

Filotei Kokkinos, *Cuvânt de laudă în cinstea Sfinților Trei Ierarhi* (*BHG* 748)

Marginile manuscriselor constituie o invitație și un cadru propice în care cititori din diferite epoci și cu orizonturi culturale diverse pot comenta și reacționa pe marginea unui text. Acest cadru oferă posibilitatea unui dialog și schimb viu între trecutul (mai mult sau mai puțin îndepărtat al) autorului unei anumite lucrări și prezentul fiecărui cititor în parte. Urmele lecturii păstrate în marginile manuscriselor pot îmbrăca forma unor scurte note de lectură, „réactions de lecteurs", *scholia* sau comentarii mai mult sau mai puțin dezvoltate. Un manuscris poate reuni mai multe straturi de adnotări marginale, acumulate de-a lungul timpului ca intervenții punctuale ale autorilor care au revenit la un moment dat pentru a-și modifica sau nuanța propriul text, la care uneori s-au adăugat reacții ale lectorilor interesați de un anumit fragment și alte note de lectură, toate acestea însoțind, sau uneori încadrând total, textul sau cel puțin atrăgând atenția asupra acestuia. Prin urmare, așa cum subliniază Brigitte Mondrain, „Marginile, aceste spații de exprimare, devin repere în istoria cărților și a textelor"[1].

Adnotările marginale pot varia în funcție de natura lor. Acestea pot cuprinde:

(1) adnotări de ordin filologic, de obicei succinte, precum *γρ*(*άφεται*), „este scris", sau *ἐν ἄλλῳ*, „în alt [manuscris]";

---

[1] Brigitte Mondrain, „Traces et mémoires de la lecture des textes: les *marginalia* dans les manucrits scientifiques byzantins", în *Scientia in margine. Études sur les* marginalia *dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, eds. Danielle Jacquart și Charles Burnett (Geneva: Droz, 2005), 1-25, aici la p. 5.

(2) reacții de lectură lapidare constituite dintr-un singur cuvânt precum *ὅρα*, „privește/uite”, sau *ση*(*μείωσαι*), „ia aminte/*nota bene*”, adesea copiate de scribi din manuscrisul model (*antigraphon*);

(3) reacții de lectură extinse, în urma unei lecturi atente a unui text;

(4) *scholia* științifice precum cele transmise în manuscrisele *Vaticanus graecus* 198[2] și *Parisinus graecus* 2342[3], ambele copiate de prolificul copist din secolul al XIV-lea *παπᾶς* Malachias (cunoscut și sub numele de *anonymous aristotelicus*)[4].

Probabil una dintre cele mai cunoscute note marginale este cea a eruditului bizantin și bibliofil Ioan Chortasmenos (*ca*. 1370-1431), adăugată de acesta în marginea inferioară a filei 74[r] a manuscrisului *Matritensis Bibl. Nat*. 4678, datând din secolul al XI-lea (vezi Planșa I), unde îl blestemă pe matematicianul Diofant din Alexandria (secolul al III-lea) pentru dificultatea teoremelor sale din lucrarea *Arithmetica* (2.7): „Fie-ți sufletul, Diofante, cu Satana din cauza dificultății altor teoreme de-ale tale și mai cu seamă pentru teorema de față”[5].

---

[2] Pentru o reproducere digitală, vezi https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.198.

[3] Pentru o reproducere digitală, vezi http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10722630d.

[4] Pentru activitatea acestui copist, vezi Mondrain, „L’ancien empereur Jean VI Cantacuzène et ses copistes”, în *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, ed. Antonio Rigo (Florența: Olschki, 2004), 278-90; Eadem, „La constitution de corpus d’Aristote et de ses commentateurs aux XIII[e]-XIV[e] siècles”, *Codices manuscripti* 29 (2000): 23; Eadem, „Traces et mémoires”, 22-5; Boris Fonkič, „Les autographes de Philotheos Kokkinos, patriarche de Constantinople”, în *Greciskie rukopisi europejskich sobranij. Paleograficeskie i kodikologiskie issledovanija, 1988-1998 gg.* (Moscova, 1999), 78-92, la pp. 85-6 (în rusește); pentru o traducere în limba italiană a studiului publicat de Fonkič, vezi „Gli autografi del patriarca di Costantinopoli Philotheos Kokkinos”, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 53 (1999) = *Ὀπώρα. Studi in onore di mgr Paul Canart per il LXX compleanno*, eds. Santo Lucà și Lidia Perria, 239-54; Bianconi, „La biblioteca di Cora tra Massimo Planude e Niceforo Gregora. Una questione di mani”, *Segno e testo* 3 (2005): 391-438, aici la pp. 400-3; Daniele Bianconi, „La controversia palamitica. Figure, libri, testi e mani”, *Segno e testo* 6 (2008): 337-376, aici la pp. 371-2; Teresa Martínez Manzano, „Malaquías Mónaco, *alias Anonymus Aristotelicus*: filosofía, ciencias y exégesis bíblica en la Constantinopla de la controversia palamita”, *Aevum* 93 (2019): 495-558; Mihail Mitrea, „Novel insights on the marginal notes and editorial practice of Philotheos Kokkinos”, în *Le livre manuscrit grec: écritures, matériaux, histoire. Actes du IX[e] Colloque international de Paléographie grecque, Paris, 10-15 septembre 2018* (*Travaux et mémoires* 24.1), eds. Marie Cronier și Mondrain (Paris: Association des Amis du Centre d’Histoire et Civilisation de Byzance, 2020), 317-53, aici la pp. 319-22.

[5] *Matritensis Bibl. Nat*. 4678, f. 74[r]: *ἡ ψυχή σου, Διόφαντε, εἴη μετὰ τοῦ Σατανᾶ ἕνεκα τῆς δυσκολίας τῶν τε ἄλλων σου θεωρημάτων καὶ δὴ καὶ τοῦ παρόντος θεωρήματος*. Pentru o reproducere digitală a manuscrisului, vezi http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000099980. Pentru o descriere a manuscrisului și discuții pe marginea acestui *scholion*, vezi Inmaculada Pérez Martín, „Maxime Planude et le *Diophantus Matritensis* (Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 4678): un paradigme de la récupération des textes anciens

În alte cazuri, marginile manuscriselor devin un câmp de luptă pentru susținătorii diverselor tabere implicate în controverse religioase. De exemplu, în manuscrisul de secol X/XI *Vaticanus graecus* 418, care transmite omilii ale Sfântului Vasile cel Mare, copistul *παπᾶς* Malachias rescrie un pasaj la finalul *Omiliei* despre Nașterea lui Iisus Hristos (*CPG* 2913, *BHG* 1922), care fusese cel mai probabil răzuit și eliminat de opozanții teologiei isihaste întrucât susținea învățătura despre lumina necreată de la Schimbarea la Față a Domnului pe Muntele Tabor[6]. După ce rescrie pasajul eliminat și restaurează astfel finalul omiliei Sfântului Vasile, Malachias condamnă acțiunea anti-isihaștilor într-o notă marginală adăugată în dreapta pasajului rescris, în marginea filei 349[r], pe coloana a doua, rândurile 6-13: „Cele scrise acum din nou de mine în text fuseseră eliminate de nelegiuiții varlaamiți. De aceea, acum textul este din nou așa cum se găsește în alte manuscrise vechi. Așadar, anatema varlaamiților!”[7]

Adnotările marginale din manuscrisele bizantine sunt adeseori trecute cu vederea chiar de specialiști și cercetători, deși acestea reprezintă un element esențial pentru înțelegerea nuanțată și complexă a receptării unui anumit text și nu de puține ori acestea răsplătesc osteneala celor ce le studiază cu acribie, analizându-le în contextul istoric și cultural mai larg. Prin urmare, *marginalia* merită atenția cercetătorilor, așa cum semnalează și acest capitol, care oferă o succintă analiză a unor reacții de lectură, în mare parte inedite, realizate în special în marginea unor texte patristice dintr-o serie de manuscrise bizantine. Mai mult, acest studiu identifică o suită de intervenții autografe și exemple de critică textuală aparținând unei figuri ecleziastice importante din secolul al XIV-lea, un om de litere și teolog activ în amurgul Imperiului bizantin, Filotei Kokkinos.

---

dans la ‘renaissance paléologue’”, *Byzantion* 76 (2006): 433-62, aici la p. 450; Fabio Acerbi, „Why John Chortasmenos sent Diophantus to the Devil”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 53 (2013): 379-89; Mondrain, „Traces et mémoires”, 12-3; pentru Chortasmenos, vezi Michel Cacouros, „Jean Chortasménos, *katholikos didaskalos*, annotateur du *corpus logicum* dû à Néophytos Prodromènos”, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 52 (1998): 185-225; vezi și articolul recent semnat de Elias Petrou, „A game between a copyist and a binder of a manuscript: the case of cod. *Vat. gr.* 897”, în *Bibliophilos: Books and Learning in the Byzantine World*, eds. Charalambos Dendrinos și Ilias Giarenis (Berlin: De Gruyter, 2021), 331-9.

[6] *Patrologia graeca*, volumul 31, coloana 1473D.

[7] *Vaticanus graecus* 418, f. 349[r]: *Τὰ νῦν παρ᾽ ἡμῶν πάλιν ἐντὸς γραφέντα ἐξεβλήθη ὑπὸ τῶν ἀθέων βαρλααμιτῶν· νῦν οὖν πάλιν ἐγράφη καθὼς καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τῶν παλαιῶν εὑρίσκεται βιβλίοις· ἀνάθεμα οὖν τοῖς βαρλααμίταις.* Vezi Bianconi, „La controversia palamitica,” 371-2 și planșa 22.

***

Într-o lume premodernă, lipsită de acces la mijloace mecanice de tipărire și multiplicare a operelor scrise, dar într-o cultură livrescă vibrantă și dinamică[8], omul de litere și teologul Filotei Kokkinos (*ca*. 1300-78)[9] s-a îngrijit de publicarea propriei opere literare, asemenea altor *literati* contemporani cu el. Acest lucru este indicat de corecturile autografe și intervențiile editoriale pe care acești autori bizantini le-au făcut în manuscrisele care le transmit opera. Figuri importante, precum Grigorie Palamas (*ca*. 1296-1357), Nichifor Gregoras (*ca*. 1293/4 1360), Filotei de Selimbria (activ între 1362-89) și Nicolae Chamaetos Kabasilas (*ca*. 1319/23-moare după 1391), au fost activ implicate în procesul de colectare, organizare, copiere și publicare în manuscrise a propriilor opere, colaborând cu scribi profesioniști (sau luând ei înșiși penița în mână) pentru realizarea așa-numitelor *ediții de autor*[10].

[8] Vezi, de exemplu, Guglielmo Cavallo, *Leggere a Bisanzio* (Milano: Sylvestre Bonnard, 2007), traducere în franceză de Paolo Odorico și Alain-Philippe Segonds, *Lire à Byzance* (Paris: Belles lettres, 2006); *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond*, eds. Catherine Holmes și Judith Waring (Leiden: Brill, 2002); *Lire et écrire à Byzance*, ed. Mondrain (Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2006); Waring, „Byzantine book culture", în *A Companion to Byzantium*, ed. Liz James (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 275-88; *Byzantine Books and Bookmen* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1975).

[9] Filotei se naște în Tesalonic în jurul anului 1300. Deși provine dintr-o familie aparent modestă, primește o educație clasică sub renumitul retor Toma Magistrul. În ciuda originii modeste, Filotei are o carieră ecleziastică impresionantă. Petrece o perioadă însemnată la Muntele Athos, unde practică asceza sub îndrumarea părinților duhovnicești Sava cel Nou de la Vatopedi și Gherman Maroules (de lângă Marea Lavră). În decada a patra a vieții, devine stareț al Mănăstirii Philokallou din Tesalonic și mai târziu al Marii Lavre în Athos. În 1347, este ales și hirotonit mitropolit de Heracleea în Tracia de către prietenul său, patriarhul Isidor Boucheir (1347-50). În această perioadă activează pe scena politică și teologică a vremii în calitate de suporter fervent al teologiei isihaste și al politicii împăratului Ioan al VI-lea Cantacuzino. Susținerea oferită de Filotei lui Cantacuzino aduce roade la șase ani de la numirea lui ca mitropolit, când este promovat pe tronul patriarhal, într-o mișcare strâns legată de manevrele politice ale împăratului. După un mandat de doar un an și câteva luni, Filotei este demis și își petrece următorii zece ani în capitala imperială la Mănăstirea Hristos Akataleptos, unde are o activitate literară prolifică. În anul 1364, Filotei este din nou promovat pe scaunul patriarhal, de data aceasta pentru un mandat de doisprezece ani. În 1376, este detronat pentru a doua oară și moare de bătrânețe după aproximativ doi ani. La două decenii după moartea sa, Filotei este venerat ca sfânt. Opera sa include opere polemice, omilii și în special compoziții hagiografice, care elogiază sfinți ai erei creștine timpurii, dar și figuri contemporane cu el. Vezi Mitrea, „A late Byzantine hagiographer: Philotheos Kokkinos and his *vitae* of contemporary saints" (teză de doctorat, Universitatea din Edinburgh, 2018); Dionysios Tsentikopoulos, „Φιλόθεος Κόκκινος. Βίος και έργο" (teză de doctorat, Universitatea Aristotel din Tesalonic, 2001).

[10] Așa cum recent a demonstrat profesorul Antonio Rigo de la Veneția, Grigorie Palamas a jucat un rol activ în revizuirea, culegerea și publicarea propriilor scrieri. Vezi Rigo,

Un om al timpului său, Filotei Kokkinos s-a ocupat și el de publicarea propriilor scrieri, un proiect inițiat cel mai probabil în timpul *intermezzo*-ului de zece ani dintre cele două mandate de patriarh (1354-64). Filotei a avut o colaborare strânsă cu mai mulți copiști aflați în serviciul cancelariilor imperiale și patriarhale, precum *παπᾶς* Malachias, Manuel Tzykandyles[11] și Ioan Chrysokephalos Holobolos[12]. În ultimele două decenii, renumiți paleografi precum regretatul Boris Fonkič, Brigitte Mondrain și Daniele Bianconi au identificat intervenții autografe ale lui Filotei într-o serie de manuscrise, reconstituindu-i astfel, într-o anumită măsură, *biblioteca*[13].

„Scritti dal carcere. Uno nuova opera di Gregorio Palamas, uno scritto di Doroteo Blates sul Concilio del 1341 e il manoscritto Milano, Biblioteca Ambrosiana I 24 Sup. (457),” *Byzantion* 90 (2020): 133-226; Idem, „La lettre de Nicolas Pépagoménos à Grégoire Palamas”, în *The Literary Legacy of Byzantium: Editions, Translations, and Studies in Honour of Joseph A. Munitiz SJ*, eds. Bram Roosen și Peter Van Deun (Turnhout: Brepols, 2019), 381-414. Gregoras a colaborat cu o serie de copiști pentru a-și publica scrierile, pe care le-a adnotat, de exemplu, în *Vaticanus graecus* 116 și *Vaticanus graecus* 1086. Bianconi, „Eracle e Iolao. Aspetti della collaborazione tra copisti nell'età dei Paleologi”, *Byzantinische Zeitschrift* 96 (2003): 521-58, în special pp. 539-54; Idem, „La biblioteca di Cora tra Massimo Planude e Niceforo Gregora. Una questione di mani”, *Segno e testo* 3 (2005): 391-438; Bianconi, „La controversia palamitica”, 339-54; Pérez Martín, „El *scriptorium* de Chora: un modelo de acercamiento a los centros de copia bizantinos”, în *Ἐπίγειος οὐρανός. El cielo en la tierra. Estudios sobre el mona-sterio bizantino*, eds. Pedro Bádenas, Antonio Bravo și Pérez Martín (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997), 203-23; Fonkič, „Les nouveaux autographes de Nicéphore Grégoras”, în *Manuscrits grecs*, 62-77; Mondrain, „Traces et mémoires”, 18-9. Pentru Kabasilas, vezi, e.g., Sofia Kotzabassi, „Ein neues Autographon des Nikolaos Kabasilas: Der Kodex *Vatic. Palat. gr.* 211”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 53 (2003): 187-94.

[11] Pentru Manuel Tzykandyles, vezi Mondrain, „L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène et ses copistes”, în *Gregorio Palamas e oltre*, 249-99, în special pp. 250-64.

[12] Pentru Ioan Chrysokephalos (activ între 1369-1403), care a copiat și acte sinodale emise de Patriarhul Filotei Kokkinos, vezi Mondrain, „Lire et copier Hippocrate et Alexandre de Tralles au XIVe siècle”, în *Ecdotica e ricezione dei testi medici greci*, eds. Véronique Boudon-Millot, Antonio Garzya, Jacques Jouanna și Amneris Roselli (Napoli: D'Auria, 2006), 380, nota 23; Mitrea, „Novel insights”, 319, nota 5, p. 326. Vezi în special studiile recente și cuprinzătoare ale lui Raúl Estangüi Gómez, „Pour une étude prosopographique des fonctionnaires de la chancellerie patriarcale: la carrière du secrétaire Iôannès Chrysoképhalos Holobôlos (*fl*. 1369-† 1403)”, în *Lire les Archives de l'Athos* (*Travaux et mémoires* 23.2), eds. Olivier Delouis și Kostis Smyrlis (Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2019), 111-84 și respectiv „L'identification d'un nouveau secrétaire au Patriarcat de Constantinople dans la seconde moitié du 14e siècle: le cas de Dèmètrios Gémistos (*fl*. 1366-† 1397). Avec deux annexes contenant des éléments nouveaux pour l'étude de la carrière de Iôannès Chrysoképhalos Holobôlos”, *Revue des études byzantines* 81 (2023): 137-221.

[13] Fonkič, „Les autographes de Philotheos Kokkinos”, 78-92; Mondrain, „La constitution”, 11-33; Mondrain, „L'ancien empereur”, 249-99; Bianconi, „'Gregorio Palamas e oltre'. Qualche riflessione su cultura profana, libri e pratiche intellettuali nella controversia

Filotei Kokkinos a colaborat cu Manuel Tzykandyles pentru publicarea scrierilor sale omiletice, dogmatice și hagiografice în *Mosquensis Synodalis graecus* 164 (Vladimir 257)[14]. De exemplu, în acest codex, Filotei a adnotat cu cerneală roșie *Cuvântul* său (încă needitat) dedicat tuturor sfinților (*BHG* 1617g)[15], adnotări ce se pot identifica, de exemplu, pe filele 49^v^, 50^v^, 54^v^ și 59^v^. Mai mult, Filotei a adăugat un *scholion* în marginea dreaptă a filei 363^r^ (*σχόλιον τοῦ συγγραφέως*), în dreptul începutului *Omiliei* sale la Schimbarea la Față a lui Iisus Hristos, *Εἰς τὴν ἁγίαν μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (*BHG* 1985p), unde explică celor ce se vor opri asupra acestei lucrări faptul că în mod voit nu a compus textul într-un stil literar mai rafinat, întrucât a fost concepută și pronunțată ca omilie pentru simpli călugări[16].

Filotei Kokkinos a supravegheat și copierea manuscrisului *Monacensis graecus* 508, o *ediție de autor* care îi reunește compoziții dogmatice[17]. El a încredințat majoritatea muncii scribului Malachias (filele 1, 5^r^-50^r^ până la rândul 9, 147^r^-178^v^) și unui alt scrib anonim din cancelaria patriarhală (filele 53^r^-130^v^), însă a adăugat la rândul său titluri, note marginale și alte intervenții autografe (e.g., corecturi *in rasura*)[18]. De exemplu, Malachias a copiat textul principal al *Tomosului sinodal* din

palamitica", *Medioevo greco* 5 (2005): 93-119; Bianconi, „La controversia palamitica", 337-76.

[14] Pentru o descriere sumară a manuscrisului, vezi Arhimandrit Vladimir, *A Systematic Description of the Manuscripts of the Synodal (Patriarchal) Library in Moscow*, vol. I: *Greek Manuscripts* (Moscova, 1894; retipărit în 2011), 351-2; Fonkič și Fjodor B. Polyakov, *Greek Manucripts of the Moscow Synodal Library: Paleographical, Codicological and Bibliographical Additions to the Catalogue of Archimandrite Vladimir (Filantropova)* (Moscova, 1993), 94.

[15] Filotei Kokkinos, *Λόγος εἰς τοὺς ἁγίους πάντας, ἐν ᾧ καὶ τῆς περὶ τὸν ἄνθρωπον τοῦ Χριστοῦ οἰκονομίας ἐπιτομή*. *Incipit*: *Καὶ τὸ λόγοις μὲν ἄλλως τὰ τῶν ἁγίων ἑκάστου διεξιέναι*. Autorul are în pregătire *editio princeps*.

[16] *Mosquensis Synodalis graecus* 164, f. 363^r^: *σχόλιον τοῦ συγγραφέως· ἰστέον ὅτι ὁ περὶ τῆς θείας μεταμορφώσεως οὑτοσὶ λόγος εἰς ὁμιλίαν ἐξεδόθη τοῖς ἡμετέροις μοναχοῖς, ὥστε καὶ αὐτοὺς καταδύναμιν ἔχειν εἰδέναι τοῦ μυστηρίου τὴν δύναμιν ἁπλουστέρους ὄντας· διὸ οὔτε φράσεως ἕνεκεν ἐσπουδάσθη οὔτε μειζόνων ἀγώνων τὲ καὶ ἐλέγχων τῶν πρὸς τοὺς ἐναντίους, ἀλλ᾽ ἁπλῶς οὕτω τὴν ἀλήθειαν, ἔκ τε τῆς θείας γραφῆς καὶ τῆς τῶν ἁγίων μαρτυρίων ἀπὸ μέρους ἐξέθετο· κατὰ γοῦν τοῦτον τὸν λόγον καὶ τὸν σκοπὸν οὐδὲ ἐκτὸς πάντως τοῦ σκοποῦ βέβληκε παρὰ τοῖς ὀρθῶς τὰ τοιαῦτα κρίνειν εἰδόσιν*. Cf. Fonkič, „Les autographes de Philotheos Kokkinos", 87 și planșele 19 și 20.

[17] Pentru o descriere a manuscrisului, vezi Ignaz Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae regiae Bavaricae,* volumul V (München: Seidel, 1812), 231-42; pentru reproduceri digitale, vezi http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0010/bsb00109238/images/index.html.

[18] Fonkič, „Les autographes de Philotheos Kokkinos", 80-4 și planșele 1-2; cf. Mondrain, „La constitution", 23; Mondrain, „L'ancien empereur", 280.

1351 (filele 5^r-50^r până rândul 9), iar Filotei a adăugat titlul (fila 5^r), numele și semnăturile participanților la sinod (de la fila 50^r rândul 10 la fila 52^v), făcând și o serie de adnotări marginale (filele 19^v, 21^v, 27^r, 29^v, 30^v, 33^v, 34^r, 35^r, 37^r, 42^v)[19]. Mai mult, Filotei și-a copiat câteva din propriile scrieri, ca de exemplu tratatul dogmatic inedit sub formă de epistolă adresat unui anume Petriotes, transmis în manuscrisul *Vindobonensis theologicus graecus* 201 (filele 70^r-87^r)[20].

Detalii suplimentare despre practicile editoriale ale lui Filotei pot fi obținute din *ediția de autor*, *Marcianus graecus* 582, probabil cel mai important martor al operei lui hagiografice[21]. Pentru producția acestui codex voluminos (298 x 220 mm, 422 de file), Filotei a angajat, supraveghet și colaborat cu o echipă de opt scribi. De exemplu, l-a însărcinat pe Malachias să copieze mai mult de 200 de file, adică aproape jumătate din manuscris (filele 138^r-226^v, 228^r-231^v, 233, 236^r-243^v, 245^r-248^v, 250^r-252^v, 254^r-255^v și 257^r-353^r), în timp ce un alt copist, unul dintre colaboratorii apropiați ai lui Filotei, a copiat primele 130 de file (3^r-57^v, 65^r-70^v, 72^r-79^v și 88^r-136^v)[22]. Intervențiile autografe ale lui Filotei pot fi găsite pe parcursului întregului manuscris; de exemplu, a adăugat titluri (filele 23^v, 42^r, 214^r), note marginale (filele 18^v, 19, 20^v, 133^v), text lipsă (e.g., filele 91^r, 194^v, 198^v, 206^r, 214^r, 218^v, 220^v, 225^v, 226^r, 236^r, 245^r, 280^v, 284^r, 285^r, 288^v, 289^r), a făcut numeroase corecturi *in rasura* (e.g., filele 16^v, 18^v, 30^r, 37^v, 40^v, 47^v, 52^v, 79^r, 91^r, 103^r, 108^v, 196^v, 310^r, 324^r, 356^r, 371^v, 379^v), a tăiat secțiuni din text (e.g., filele 90^v, 112^r, 275^r) și a schimbat ordinea cuvintelor (fila 31^r)[23].

Recent, am identificat alte intervenții autografe ale lui Filotei Kokkinos în două manuscrise din secolul al XIV-lea:

(1) Atena, *EBE*, *Metochion tou Panagiou Taphou* 504, în care Filotei a inserat în *Cuvântul* său dedicat tuturor sfinților secțiuni de text lipsă, inițial în marginea stângă și apoi *in rasura* (vezi Planșa II)[24].

---

[19] Pentru lista completă a intervențiilor autografe ale lui Kokkinos în *Monacensis graecus* 508, vezi Mitrea, „Novel insights”, 320-1.

[20] *Τῷ Πετριώτῃ, ὅτι ὥσπερ εἷς Θεὸς ἡ Ἁγία Τριάς, οὕτω καὶ μία ἡ Θεότης· καὶ περὶ θείας ἐνεργείας*. *Editio princeps* a acestui text este în curs de finalizare; cf. Mitrea, „Novel insights”, 320; Dimitrios Kaimakis, „Ο Πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος και το δογματικό του έργο”, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 26 (1981): 371-88, aici la p. 383; Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München: Beck, 1959), 725.

[21] Pentru o descriere a manuscrisului, vezi Elpidio Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti*. II, *Thesaurus antiquus*. *Codices 300-625* (Roma, 1985), 499-501; vezi și Mitrea, „Novel insights”, 324, nota 19.

[22] Pentru activitatea acestui copist anonim, vezi, e.g., Bianconi, „Qualche riflessione”, 110-2.

[23] Mitrea, „Novel insights”, 324-5.

[24] Mitrea, „Novel insights”, 322. Pentru o descriere a manuscrisului, vezi Matthieu Cassin,

(2) Milano, *Ambrosianus D 29 sup.* (Martini-Bassi 224), care transmite dialogul *Florentios* compus de Nichifor Gregoras (filele 1r-44v, cu lacune), precum și *Antireticile 13-15* ale lui Filotei împotriva lui Gregoras (filele 3r-170r). În acest codex, Filotei a scris titluri (filele 76r, 93r), a făcut o serie de intervenții și corecturi, a adăugat secțiuni lipsă, a intervenit în punctuație și a corectat accente și spirite[25].

Pe lângă manuscrisele care îi transmit opera, intervențiile autografe ale lui Filotei au fost identificate și în manuscrise transmițând texte patristice, pe care acesta le-a avut în posesie (sau la care a avut acces), citit cu atenție, adnotat și circulat, mai ales în contextul implicării sale active în controversele legate de sinteza patristică și gândirea teologică a contemporanului său, Grigorie Palama. Un astfel de exemplu este manuscrisul *Vaticanus graecus* 705, copiat în jurul anilor 1360 în cercurile isihaste ale lui Filotei[26]. Codexul transmite un florilegiu de fragmente patristice despre natura divină și lucrările (*energeiai*) ei (filele 1r-133v)[27], *Tomosul sinodal* din 1351 (filele 139r-186v) și cele 14 *Capete* (*kephalaia*) inedite ale lui Filotei împotriva lui Grigorie Akindynos și Varlaam (filele 134r-138v, 187r-194v). În acest „instrument de luptă al palamiților"[28], Filotei include un comentariu scurt (cu cerneală neagră) la un pasaj din lucrarea *Împotriva lui Eunomie* a Sfântului Grigorie de Nyssa (II.1.150) despre diferența dintre natura divină și *energeiai* necreate (fila 42v). De asemenea, adaugă și trei rânduri la un fragment din *Omilia la Bunavestire*, compusă de (Pseudo-)Atanasie al Alexandriei (fila 65r)[29]. Mai mult, corectează și extinde o referință la Sfântul Chiril al Alexandriei, lucru care a scăpat atenției cercetătorilor. În urma autopsiei acestui manuscris în Biblioteca Apostolica Vaticana, am observat (ceea ce, din păcate, nu este vizibil pe copia digitală alb-negru disponibilă online), cum Filotei a corectat cu

„Théophylacte et Théodoret sur les douze prophètes", *Scriptorium* 62 (2008): 252-77, la pp. 273-5.

[25] Mitrea, „Novel insights", 322.

[26] Pentru o reproducere digitală a manuscrisului, vezi https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.705.

[27] Pentru acest *florilegium* (în 16 secțiuni), vezi Basile Markesinis, „Un florilège composé pour la défense du Tome du Concile de 1351", în *Philohistôr: miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, eds. Antoon Schoors și Peter Van Deun (Leuven: Peeters, 1994), 469-93; Bianconi, „La controversia palamitica", 366-70. Filotei citează multe dintre fragmentele incluse în acest *florilegiu* în compozițiile sale dogmatice, cu precădere în *Antireticele* împotriva lui Gregoras.

[28] Bianconi, „La controversia palamitica", 366.

[29] Pentru o discuție recentă a acestei *Omilii* și utilizarea ei în controversele isihaste din secolul al XIV-lea, vezi Anthony Ladas, „Gregory Palamas' reading of a seventh-century pseudo-Athanasian homily", în *Hesychasm: Theology and Praxis from Late Byzantium to Modernity*, eds. Tikhon A. Pino și Mitrea (= *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa* 67.2) (Cluj-Napoca, 2022), 237-51.

cerneală roșie numărul scris inițial de copist și a adăugat o referință mai detaliată în marginea de jos a filei 1r[30].

Filotei Kokkinos a avut în posesie și la manuscrisul *Vaticanus graecus* 474, datând din secolul al XI/XII-lea, care transmite omilii și alte scrieri epistolare și poetice ale Sfântului Grigorie de Nazianz. Într-o notă autografă explicativă adăugată în partea superioară a filei 1v, Filotei menționează că a numerotat fiecare compoziție (*logos*) din manuscris la mijlocul marginii superioare a fiecărei file recto pentru a facilita identificarea rapidă: „Plasând aceste 30 de numere, vei putea găsi mai ușor discursul pe care-l cauți; întrucât fiecare dintre aceste [numere] este dispus pe toate filele fiecărui discurs, în mijlocul paginilor din dreapta, înainte de începutul textului”[31].

Biblioteca lui Filotei Kokkinos a inclus de asemenea manuscrisul *Monacensis graecus* 466, din secolul al X/XI-lea, care transmite lucrările *Împotriva lui Eunomie* (filele 1r-63r, 116r-155v) și *Despre Sfântul Duh* (filele 63r-115v) ale Sfântului Vasile cel Mare și lucrarea *Despre cei adormiți* (*De mortuis*, *CPG* 3168, *BHG* 2103mg) a Sfântului Grigorie de Nyssa (filele 156r-178v). Așa remarcase deja Brigitte Mondrain, acest codex poartă intervenția lui Filotei pe marginea inferioară a ultimei file (178v), unde acesta a adăugat ultimele cuvinte din textul Sfântului Grigorie de Nyssa (68.23 *καὶ κύριος* – 68.26 *ἀμήν*. Heil), mutilate în manuscrisul păstrat astăzi la München[32]. Așadar, cel mai probabil Filotei a deținut sau cel puțin a avut acces la alte copii manuscrise ale operei Sfântului Grigorie[33]. Acest fapt este confirmat și de intervenția editorială, critica textuală și *marginalia* autografe pe care Filotei le-a făcut în acest codex în textul Sfântului Grigorie, aspecte care au scăpat însă atenției cercetătorilor[34].

---

30 Mitrea, „Novel insights”, 327, nota 28.

31 *Vaticanus graecus* 474, fila 1v: *Ταῦτα τὰ λ´ σημεῖα τῶν ψήφων κρατῶν, ῥαδίως ἕξεις τοῦ ζητουμένου λόγου τὴν εὕρεσιν· ἕκαστον γὰρ τούτων πᾶσι τοῖς ἐμπεριειλημμένοις ἑκάστῳ λόγῳ κατέσπαρται φύλλοις, κατὰ τὰ μέσα τῶν δεξιῶν σελίδων, πρὸ τῆς γραμμάτων ἀρχῆς.* Cf. Bianconi, „La controversia palamitica”, 370-1 și planșa 21.

32 Mondrain, „La constitution”, 23. *Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης. Λόγος εἰς τοὺς κοιμηθέντας*, editat de Günter Heil în *Gregorii Nysseni Opera*. IX, *Sermones*. *Pars I*, eds. Heil, Adrian Van Heck, Ernest Gebhardt și Andreas Spira (Leiden: Brill, 1967), 28-68, la p. 68. Cf. ediția însoțită de traducere în italiană publicată de Giuseppe Lozza, *Gregorio di Nissa, Discorso sui defunti* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1991), 36-79; pentru o traducere în franceză, vezi Guillaume Bady, *Grégoire de Nysse. Discours sur les morts* (Paris, 1994), 4-24. Pentru observații pe marginea acestui tratat dogmatic, vezi Monique Alexandre, „Le *De mortuis* de Grégoire de Nysse”, *Studia Patristica* 10 (1970): 35-43. Pentru o copie digitală alb-negru a codexului, vezi https://daten.digitale-sammlungen.de//~db/bsb00003573/images/index.html.

33 E.g., *Vindobonensis theologicus graecus* 168 (secolul al XIV-lea), în care Filotei a făcut adnotări (filele 278v, 280r, 362v, 374v).

34 Mitrea, „Novel insights,” 328.

Răsfoind foliile care transmit *De mortuis* în *Monacensis graecus* 466, am identificat semne ale lecturii pe care Filotei a făcut-o *plume à la main*. Pe două file consecutive, 171r-172v (vezi Planșele III-VI), pot fi observate „X”-uri mari cu cerneală neagră care anulează un fragment conistent din lucrarea Sfântului Grigorie de Nyssa (*ca*. 570 cuvinte). Textul transmis de filele 171v și 172r este complet tăiat, iar pe filele 171r și 172v doar ultimele (15-29) și respectiv primele rânduri de text (1-7) sunt anulate[35]. De asemenea, o serie de adnotări marginale, scrise de diverși cititori de-a lungul timpului (secolele XI-XIV), evidențiază cenzura suferită de textul sfântului părinte capadocian. Pasajul tăiat (54.17 *ἤτοι* – 57.7 *μένῃ* Heil) discută rolul trupului și al „hainelor de piele” ca protecție a liberului arbitru și purificarea răului prin atenție (*προσοχή*) și disciplină (*φιλοσοφία*) în timpul vieții și prin „foc purificator” (*καθάρσιον πῦρ*) postum. Expresia *καθάρσιον πῦρ* apare de trei ori în acest fragment (54.19, 56.6-7, 56.22 Heil). În marginea dreaptă a filei 171r, în dreptul primei ocurențe a „focului purificator”, Filotei Kokkinos a scris două note marginale cu cerneală neagră. După ce a anulat fragmentul din textul Sfântului Grigorie, Filotei a inserat un semn interliniar (+) deasupra rândului 15 și a adăugat prima lui notă marginală prin care informează și îndeamnă viitorii cititori: „Caută acest semn după două file și continuă de acolo”[36]. Filotei a inserat acest semn de două ori, la locul indicat, după două file (172v), instruind cititorul să reia lectura textului Sfântului Grigorie de Nyssa de la *εἰ δέ τινα* (57.7 Heil) încolo.

Filotei își justifică intervenția editorială în *De mortuis* în a doua notă marginală, ceva mai extinsă decât prima și adăugată sub precedenta. El explică faptul că a anulat fragmentul întrucât susține sfârșitul pedepsei veșnice și pentru că, în viziunea lui, constituie un adaos (*προσθήκη*) și interpolări eretice origeniste, inexistente în alte copii manuscrise care transmit *De mortuis*, și astfel incongruente cu gândirea și doctrina Sfântului Grigorie de Nyssa: „Trebuie știut că în mijlocul acestui fragment de pe aceste două file există ceva total străin de gândirea și dreapta învățătură a sfântului [Grigorie de Nyssa], întrucât învață sfârșitul pedepsei [veșnice] și este un adaos al celor care împărtășesc învățăturile lui Origen. De vreme ce acest fragment nu se găsește în alte manuscrise care păstrează [textul] fidel și necontaminat, de aceea l-am suprimat și noi de aici ca învățătură a ereticilor și calomnie împotriva sfântului”[37].

---

[35] Pentru reproduceri color, vezi Mitrea, „Novel insights”, 329-32.

[36] *Monacensis graecus* 466, f. 171r: + *ζήτει τοῦτο τὸ σημεῖον, μετὰ φύλλα δύο, καὶ ἐκεῖθεν ἄρξαι.*

[37] *Monacensis graecus* 466, f. 171r: + *ἰστέον ὅτι τὸ μεταξὺ τοῦτο κομμάτιον τὸ ἐν τοῖς δυσὶ τούτοις φύλλοις, ἀλλότριόν ἐστι παντελῶς καὶ τοῦ λόγου καὶ τῆς ὀρθῆς τοῦ ἁγίου δόξης, τέλος γὰρ δογματίζει κολάσεως καὶ ἔστι προσθήκη τῶν τὰ Ὠριγένους φρονούντων· διὸ καὶ ἐν ἑτέροις βιβλίοις τοῖς ὀρθῶς τε καὶ ἀνοθεύτως ἔχουσιν οὐχ εὕρηται τοῦτο, καὶ διατοῦτο καὶ παρ᾽ ἡμῶν*

Decizia lui Filotei de a emenda lucrarea Sfântului Grigorie de Nyssa a fost cu siguranță inspirată și (legitimată) de setul de *marginalia* anterioare, datând din secolul al XI-lea și fiind cel mai probabil copiate de scribul principal din *antigraphon*, precum imperativele *ση*(*μείωσαι*) (filele 171[r], 172[r]) și *ὅρα τί λέγει* (fila 172[r]). Mai mult, două scurte comentarii marginale pe fila 172, adăugate de un cititor probabil în secolul al XI-lea, atrag atenția asupra acestui pasaj. Prima notă (fila 172[r]) subliniază faptul că expresia „foc purificator" reprezintă o interpolare origenistă[38], în timp ce a doua (fila 172[v]) accentuează faptul că Sfântul Grigorie a respins în cele din urmă ideea eronată a apocatastazei origeniste[39]. Prin urmare, este rezonabil să presupunem că aceste *marginalia* din secolul al XI-lea au motivat și cu siguranță legitimat decizia lui Filotei de a anula o porțiune considerabilă din textul *Despre cei adormiți* compus de Sfântul Grigorie de Nyssa, considerând-o fraudă literară origenistă.

Intervențiile editoriale și critica textuală ale lui Filotei Kokkinos au atras la rândul lor reacții din partea cititorilor ulteriori, care s-au oprit asupra textului Sfântului Grigorie de Nyssa transmis de manuscrisul *Monacensis graecus* 466. Spre sfârșitul secolului al XIV-lea, cel mai probabil după moartea lui Filotei (*ca*. 1378), așa cum pare să indice expresia *ὁ μακαρίτης ἐκεῖνος*, „fericitul acela", un alt teolog și om de litere (neidentificat) a pus sub semnul întrebării cenzura și critica textuală extinse făcute de Filotei. Într-o notă marginală scrisă cu cerneală maro închis și adăugată sub notele lui Filotei (fila 171[r-v]), acest cititor educat și atent argumentează că secțiunea anulată este de fapt autentică și îi aparține sfântului părinte, așa cum demonstrează alt martor manuscris care păstrează textul necontaminat, exceptând pasajele eretice care includ expresia „foc purificator", pe care, la rândul lui, decide să le elimine[40].

ἐντεῦθεν ἐκβέβληται ὡς αἱρετικῶν δόγμα καὶ συκοφαντία κατὰ τοῦ ἁγίου.

38 *Monacensis graecus* 466, f. 172[r]: *καθάρσιον πῦρ οὐκ οἶδεν ἡ γραφὴ σαφέστατον μοι ἀλλὰ τιμωρητικὸν τῆς Ὠριγένους ληρωδίας τὸ τοιοῦτον πῦρ.*

39 *Monacensis graecus* 466, f. 172[v]: *ὀψὲ καὶ μόλις ἐξήμεσε τὸ ἀνόητον δόγμα τῆς Ὠριγενιακῆς ἀποκαταστάσεως ἀντιλέγων Λευϊτικῷ αἰώνιον τὴν κόλασιν τῶν ἁμαρτωλῶν φάσκοντι.* Lecțiunea subliniată este incertă, rămânând să fie validată sau înlocuită de cercetări ulterioare.

40 *Monacensis graecus* 466, f. 171[r-v]: *σημείωσαι· ἐν ἄλλῳ βιβλίῳ ἀναπτύξας καὶ καλῶς ἐξετάσας, εὗρον ὅτι τὰ παρόντα δύο φύλλα καλῶς γεγραμμένως καὶ ἀνοθεύτως εἰσί, πλὴν ἔν τισι χωρίοις, οἷς ἐσημείωσα καὶ ἀπέβαλον, ὡς αἱρετικῶν φληναφείας· διὰ τοῦτο ὁ ἐντυγχάνων ἀπὸ τοῦ νῦν ἀναγινωσκέτω χωρίς τινὸς ἀμφιβολίας, μηδὲν ἐνδοιάζων, σκοπῶν τὰ πρὸ ἐμοῦ ἐξητασμένα, ἴσως γὰρ ὁ μακαρίτης ἐκεῖνος, ὁ σημειώσας οὐκ ἐνέτυχε θεάσασθαι τὸν παρόντα λόγον ἐγγράφως ἐν ἄλλῳ βιβλίῳ· καὶ μὴ φέρων τὴν ἔκφυλον δόξαν, ἣν προσέθεσάν τινες κακόδοξοι κατὰ τοῦ ἁγίου, καὶ τῆς ὀρθῆς δόξης τῶν Χριστιανῶν, ἀπέβαλε μέρος καὶ τὰ καλῶς εἰρημένα παρὰ τοῦ ἁγίου· ἐν οἷς ὑπῆρχον ἀναμεταξὺ αἱ παραχρήσεις τῶν κακοδόξων, τῶν ληρωδούντων εἶναί ποτε τέλος κολάσεως.* Vezi Mitrea, „Novel insights", 333-4.

***

Pentru o mai bună înțelegere și contextualizare a acestor intervenții editoriale și „réactions de lecteurs” în textul și în marginea *De mortuis* transmis de manuscrisul păstrat la München este nevoie de o analiză detaliată a tradiției manuscrise a acestei scrieri, precum și de plasarea tezei interpolărilor origeniste în opera Sfântului Grigorie de Nyssa în contextul mai larg al așa-numitei „*querelle* du purgatoire” și al conștientizării graduale și accentuării diferențelor teologice dintre Apus și Răsărit începând cu secolul al XIII-lea[41]. Acestea fac, însă, obiectul unui alt studiu complementar, care se oprește în detaliu asupra „pietrei de poticnire”, i.e., expresia *καθάρσιον πῦρ*, din *De mortuis* și respectiv asupra cometariilor și reacțiilor de lectură așezate în marginile manuscrisului *Monacensis graecus* 466[42].

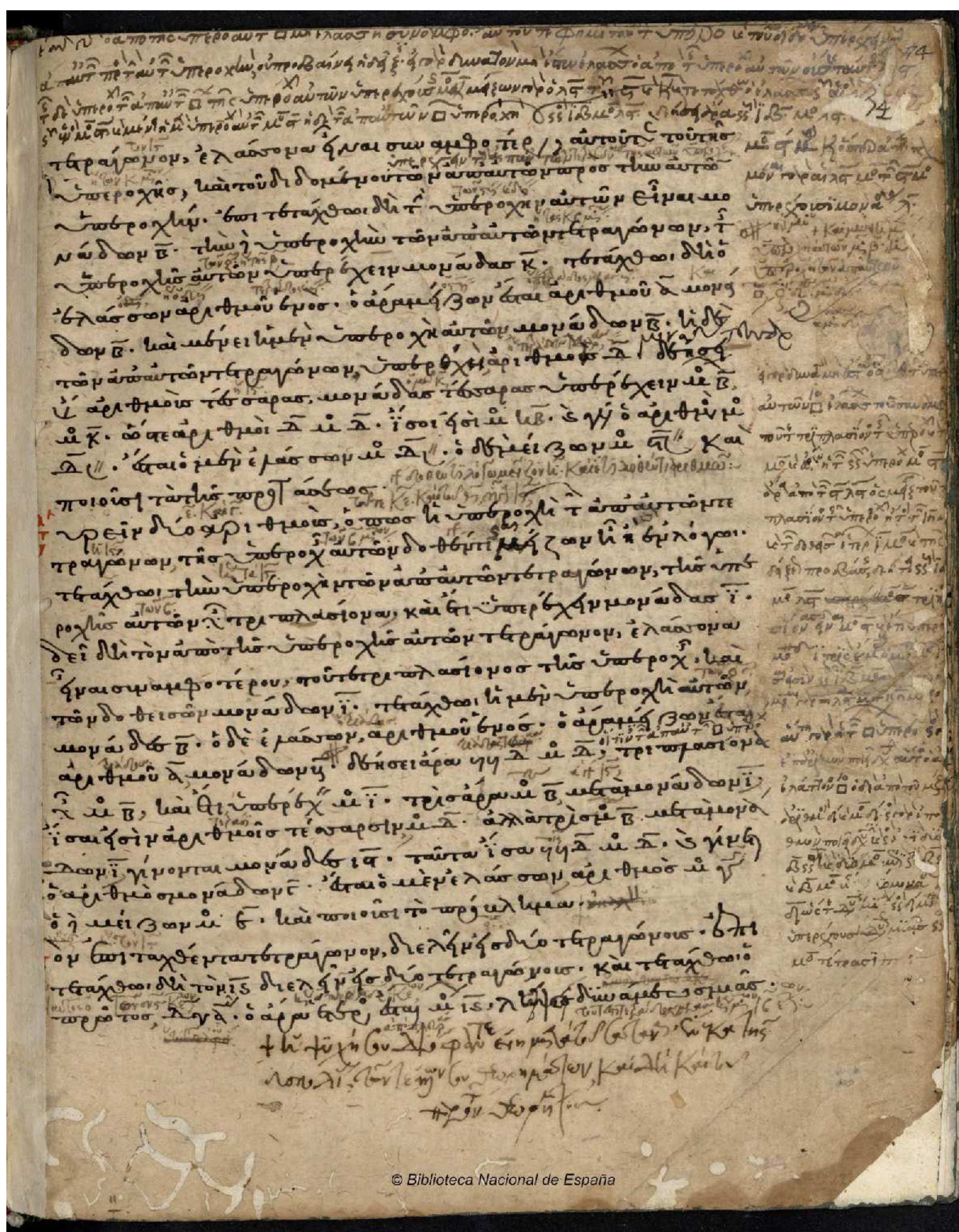
*

Autorul le mulțumește editorilor pentru invitația de a contribui la volumul *in honorem* Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă, un teolog și polimat însetat de cunoaștere, care întrupează o sursă de inspirație, vitalitate, cuvânt viu și dărnicie. *Ἔνθεε διδάσκαλε, εἰς πολλὰ ἔτη*!

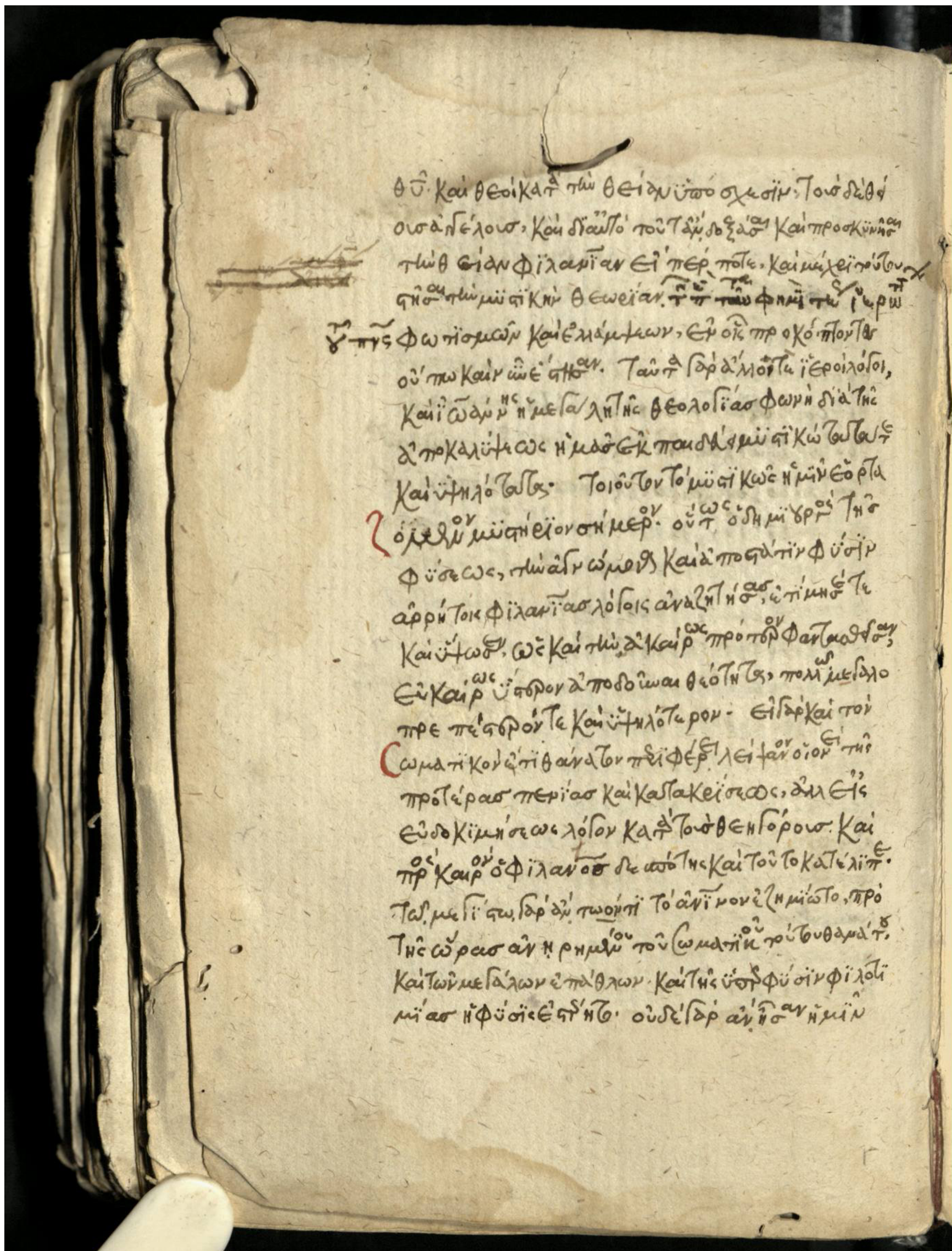
---

[41] Cf. Dragoș Mîrșanu, „Dawning awareness of the theology of purgatory in the East: a review of the thirteenth century”, *Studii Teologice* 4 (2008): 179-93.

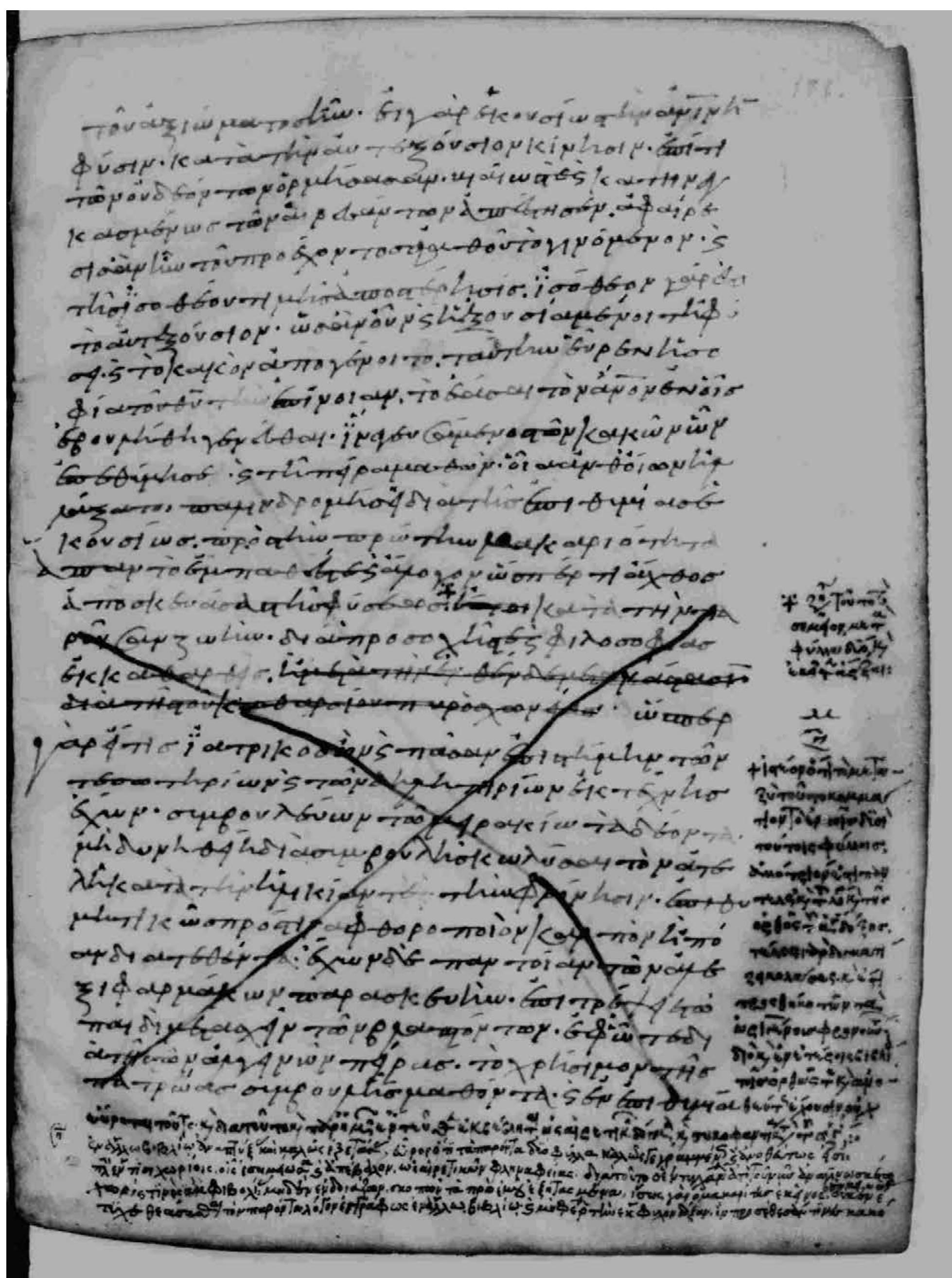
[42] Vezi Mitrea, „Τὸ καθάρσιον πῦρ: „piatra de poticnire” din manuscrisul *Monacensis graecus* 466. Patriarhul Filotei Kokkinos și „focul purificator” din *Cuvântul despre cei adormiți* (*CPG* 3168, *BHG* 2103mg) al Sfântului Grigorie al Nyssei”, în *Isihasmul bizantin și alte studii patristice*, eds. Dragoș Bahrim și Dragoș Mîrșanu (Iași: Doxologia, 2023), 125-55; cf. Mitrea, „Novel insights”, 335-53.



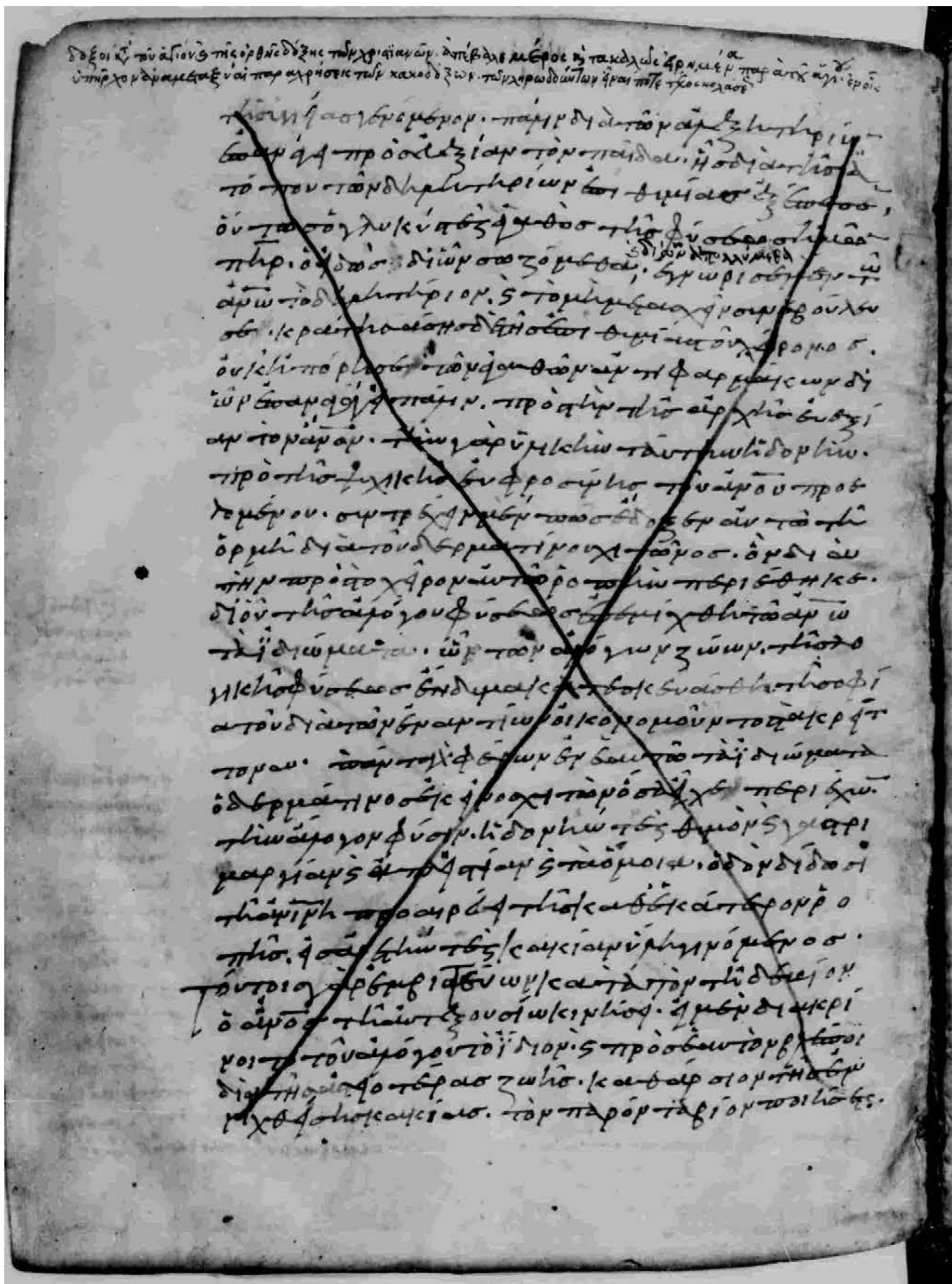
Planșa I. © Biblioteca Nacional de España, codex Matritensis Bibl. Nat. 4678, fila 74r (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/, http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000099980&page=159)



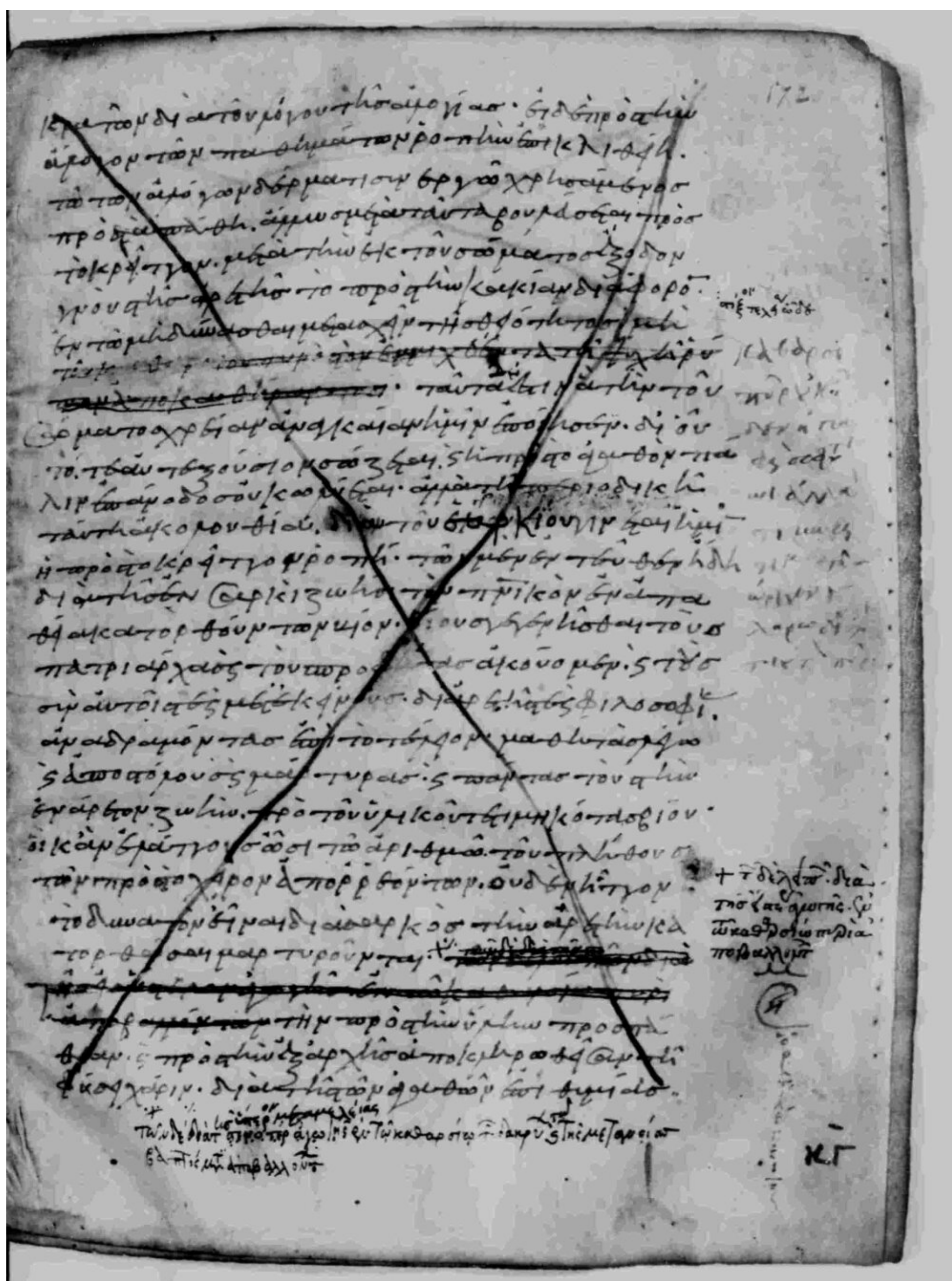
*Planșa II. © Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος (ΕΒΕ), codex Metochion tou Panagiou Taphou 504, fila 259*v



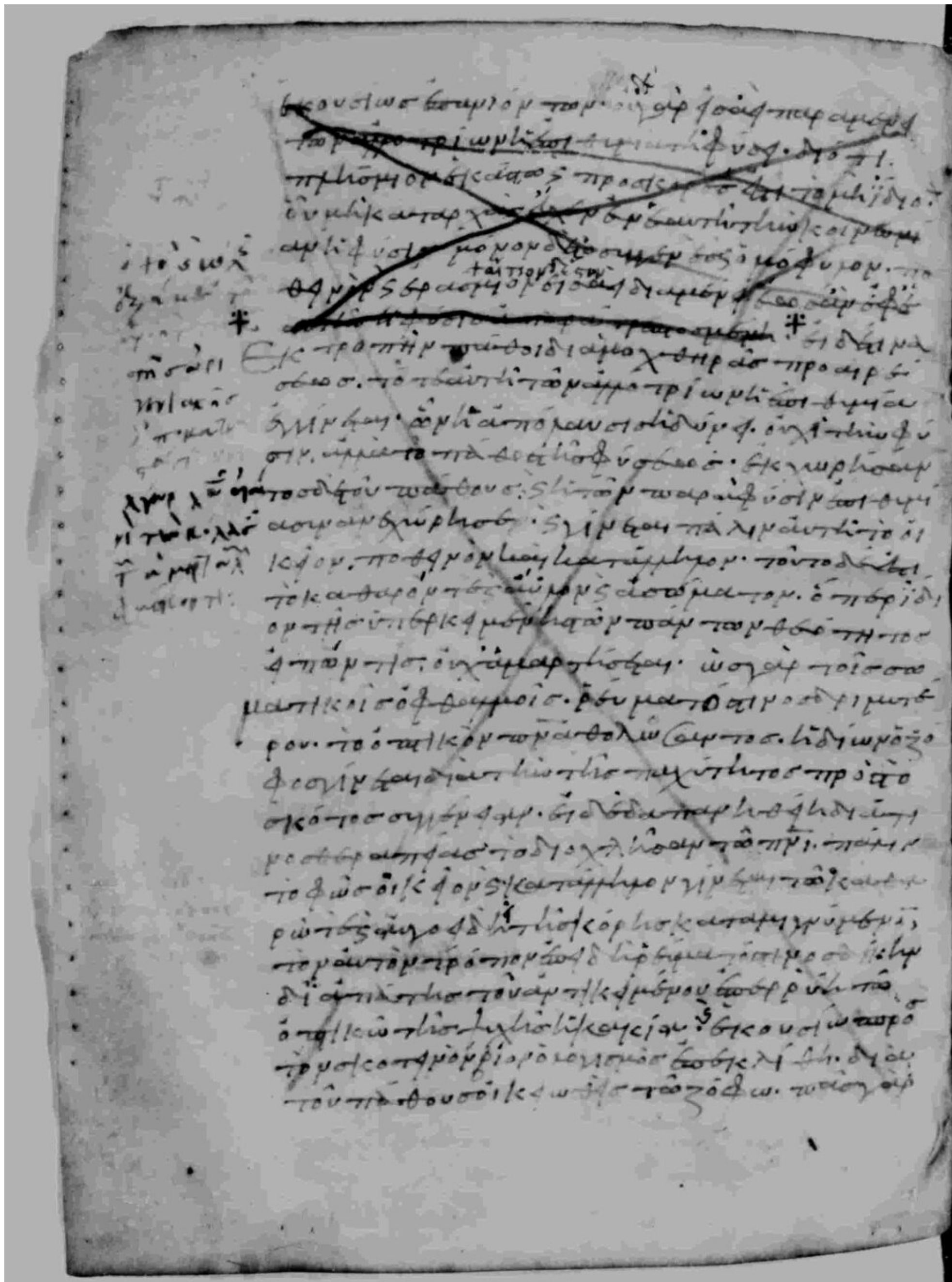
Planșa III. © Bayerische Staatsbibliothek München, codex Monacensis graecus 466, fila 171ʳ (http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00003573/image_349, https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)



Planșa IV. © Bayerische Staatsbibliothek München, codex Monacensis graecus 466, fila 171v (http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00003573/image_350, https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)



Planșa V. © Bayerische Staatsbibliothek München, codex Monacensis graecus 466, fila 172r (http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00003573/image_351, https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)



Planșa VI. © Bayerische Staatsbibliothek München, codex Monacensis graecus 466, fila 172ᵛ (http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00003573/image_352, https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

Sfântul Nectarie din Eghina, imnograful Născătoarei de Dumnezeu

Daniel Mocanu
preot lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

De-a lungul istoriei, imnografia bisericii creștine s-a dezvoltat, pornind de la mai multe realități sociale și religioase. În primul rând, apariția imnografiei a fost determinată de rațiuni care țin de evoluția cultului și de sistematizarea zilelor de prăznuire dedicate evenimentelor mântuitoarea din viața Domnului Iisus Hristos, dedicate Preacinstirii Maicii Domnului și cinstirii sfinților, din cadrul unui an liturgic[1]. În al doilea rând, apariția ereziilor a determinat poziționarea Bisericii vizavi de imnurile eterodoxe, care erau propovăduite prin intermediul muzicii. Astfel, folosind diverse melodii cunoscute în epoca respectivă, biserica propovăduia învățăturile de credință prin intermediul imnografiei[2]. În al treilea rând, imnografii au compus imnuri din preaplinul dragostei pe care o aveau pentru Dumnezeu. Nu în ultimul rând, imnurile au fost compuse pentru a continua testamentul Sfântului Apostol Pavel din Epistola către Efeseni, în care îi îndemna pe creștini: „Vorbiţi între voi în psalmi şi în laude şi în cântări duhovniceşti, lăudând şi cântând Domnului, în inimile voastre, mulţumind totdeauna pentru toate întru numele Domnului nostru Iisus Hristos, lui Dumnezeu (şi) Tatăl" (Ef 5,19-20)[3].

---

[1] K. Kellner, *Heortology: A History of the Christian Festivals from their Origin to the Present Day* (London, 1908); G. Huck, ed., *Major Feasts and Seasons* (Washington, 1975); Th. Hopko, *L'Eglise, les sacrements, les cycles liturgiques, les fêtes* (Paris: ITO, 1984); T. Talley, *The Origins of the Liturgical Year* (Second, Emended Addition) (Collegeville, 1986); Constantin Andronikof, „Le sens des Fêtes", tome I-II (Lausanne-Paris, 1985); Adolf Adam, *The Liturgical Year: Its History and Its Meaning After the Reform of the Liturgy* (Liturgical Press, 1992); Robert F. Taft, „Toward a Theology of the Christian Feast," în *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understandinsg* (Rome: Edizioni Orientalia Christiana, 1997), 15-31; Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography,* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 157-246; Alexander Schmemann, *Introducere în teologie liturgică*, trad. de Vasile Bîrzu (Bucureşti: Sophia, 2002), 153-9; Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântare bisericească* (Galați: Ed. Partner, 2006).

[2] Pentru problematica imnografiei folosite ca armă de luptă împotriva gnosticilor, a se vedea: Egon Wellesz, „Early christian Hymns," în *A History of Byzantine Music and Hymnography,* 146-52; Vintilescu, „Ereziile și imnografia," în *Despre poezia imnografică,* 34-47.

[3] Konstantin Nikolakopoulos, *Studii de Teologie Biblică – Ermineutica ortodoxă şi cea*

Chiar dacă imnografia Bisericii de Răsărit a ajuns la un stadiu de maturizare și sistematizare în secolul al XI-lea[4], poeții creștini nu au dispărut, iar recuzita liturgică a continuat să fie îmbogățită cu noi creații liturgice. Cei dintâi poeți, adeseori numiți imnografi și melozi, deoarece alcătuiau nu numai textul liturgic, ci și melodia, sunt considerați maeștri, iar compunătorii de imnuri, de după secolul al IX-lea, sunt considerați de către cercetători, imitatori[5]. Cei din urmă, folosindu-se de tiparele imnografice consacrate: tropar, condac, canon și de melodiile îndătinate, au alcătuit, prin metoda imitării, noi imnuri creștine, care să corespundă realităților istorice, sociale și duhovnicești din timpurilor respective.

Între cei care s-au preocupat, în timpul vieții și activității lor misionare, de imnografia Bisericii Ortodoxe, se numără și Mitropolitul de Pentapolis Nectarie Kefalas (13 octombrie 1846 – 9 noiembrie 1920), cunoscut și sub numele de Sf. Nectarie de Eghina[6].

Teolog, ierarh, scriitor, cărturar și om de știință, Sfântul Nectarie a fost preocupat, în timpul vieții sale, și de compunerea textelor liturgice. Între scrierile sale[7], un loc important îl ocupă și lucrările de factură imnografică. În ordine cronologică acestea sunt următoarele: Theotokarion[8], Psaltirion[9], Triadicon[10] și Kekragarion[11].

occidentală; Semnificaţia noţiunilor imnologice ale Noului Testament, trad. de Ioan Vasile Leb şi Ilie Ursa (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2008), 120-86.

4 Vintilescu, *Despre poezia imnografică*, 109.

5 Vintilescu, *Despre poezia imnografică*, 111.

6 Pentru amănunte legate de viața, activitatea și scrierile Sfântului Nectarie a se vedea lucrările, care conțin numeroase surse bibliografice: Teoclit Dionisiatul, *Sfântul Nectarie din Eghina, făcătorul de minuni. Viața și opera 1846-1920,* trad. de Zenaida Anamaria Luca (București: Sophia); Emanuil Iannoulis, *Am vorbit cu Sfântul Nectarie. Mărturii inedite,* trad. de Agapie Corbu (Arad: Sfântul Nectarie, 2018).

7 Monahul Teoclit Dionisiatul alcătuiește un catalog al scrierilor sfântului, între paginilie 314-3199.

8 *Θεοτοκάριον μικρόν* (Αθήνα, 1905); *Θεοτοκάριον* (Αθήνα, 1907). Cele două cărți cuprind cântări și imnuri bisericești închinate Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, aranjate după canoanele prozodice ale poeziei clasice grecești. Sfântul Nectarie a aranjat în metrii poeziei clasice grecești toate cântările Maicii Domnului de la Paraclis și toate Canoanele Născătoarei de Dumnezeu.

9 *Ψαλτήριον του προφητάνακτος Δαυίδ, εντεταμένον εις μέτρα κατά την τονικήν βάσιν μετά ερμηνευτικών σημειώσεων* (Αθήνα, 1908). Sfântul Nectarie reia traducerea psalmilor lui David din *Septuaginta* și îi versifică, reformulându-i. Prin demersul său editorial a dorit să repună în circuitul liturgic o veche tradiție a cântării psalmilor, în cadrul slujbelor liturgice.

10 *Τριαδικόν, ήτοι Ωδαί και Ύμνοι προς τον εν Τριάδι Θεόν* (Αίγινα, 1909). Carte de cântări și imnuri bisericești, în metrii clasici, închinate Dumnezeului Celui în Treime.

11 *Κεκραγάριον* (Αίγινα, 1910). În această operă imnografică, Sfântul Nectarie preia un text al Fericitului Augustin, în traducerea lui E. Voulgaris, pentru a accesibiliza textul și pentru a-l pune în circuitul liturgic prin adăugarea unei linii melodice.

Dintre cei care au cercetat opera imnografică a Sfântului Nectarie se remarcă profesorul Achilléas G. Chaldeákis[12]. În lucrarea pe care o dedică analizei textelor imnografice alcătuite de Sfântul Nectarie, profesorul Achilléas Chaldeákis subliniază faptul că, din perspectiva ideaticii, autorul nu improvizează[13], ci compune imnuri folosindu-se de tipare deja existente în circuitul lecturilor liturgice. Acest lucru reiese dintr-o lecturarea atentă a imnurilor sale. Imnurile alcătuite denotă o preocuparea permanentă din perspectiva misionarului și a părintelui duhovnicesc, interesat să pună la dispoziția tinerilor, credincioșilor și viețuitoarelor din Mănăstirea „Sfânta Treime" din Eghina adevărate bijuterii imnografice, care să răspundă exigențelor culturale ale epocii și problemelor duhovnicești.

Opera imnografică a Sfântului Nectarie se poate asemăna cu opera poetică[14] a Sfântului Grigorie Teologul[15]. Asemenea Teologului, Sfântul Nectarie a încercat în opera sa să aducă o notă cultă imnurilor bisericii, folosindu-se de varietatea

„Am pus textul în versuri folosind diferite picioare metrice, ca prin intermediul acestora lectura să fie desfătătoare și să nu obosească. Toate poemele pot fi cântate și sunt în consonanță atât cu scările muzicii bizantine, cât și polifonice. Toate picioarele metrice se descoperă de la sine celor care le studiază cu atenție melosul cu care se cântă poemul. Picioarele metrice sunt alcătuite pe o bază tonică". *Κεκραγάριον*, p. 5. Cf. Gabriel Mândrilă, „Un ierarh contemporan taumaturg," în Sf. Nectarie din Eghina, *Theotokarion*, *rugăciuni în versuri închinate Maicii Domnului*, trad. de Gabriel Mândrilă (București: Sophia / Metafraze, 2014), 23.

[12] *Αχιλλεύς Χαλδαιάκης*, *Ὁ Ἅγιος Νεκτάριος καὶ ἡ ἀγάπη του γιὰ τὴν ποίηση καὶ τὴν μουσική. Εἰσαγωγικὸ σχεδίασμα στὴν ποιητική-μουσικὴ διάσταση τοῦ ἔργου τοῦ Ἁγίου Νεκταρίου* (Ἀθῆναι, 1998); „Δύο χειρόγραφα τοῦ Θεοτοκαρίου τοῦ Ἁγίου Νεκταρίου», ἀνάτυπον ἐκ τοῦ περιοδικοῦ Θεολογία" (τόμ. ΞΕ΄ [1994], τεῦχος Β΄), 355-94.

[13] Αχιλλεύς Χαλδαιάκης, *Ὁ Ἅγιος Νεκτάριος*, 17.

[14] Opera poetică a Sfântului Grigorie a fost concepută în singurătatea de la Arianz, după retragerea din scaunul de patriarh al Constantinopolului, între anii 383 şi 389/390. Versurile sale sunt cuprinse în *P.G.* 37, 1-57, 1329-1333. Grigorie a scris 507 poezii, cu un total de aproximativ 18.000 versuri, clasificate ulterior în două mari secţiuni: I. Poeme teologice, cu diviziunile: a) dogmatice (38), b) morale (40); II: Poeme istorice, cu diviziunile: a) despre sine (206); b) despre alţii, cele mai multe fiind scurte epigrame (94) şi epitafuri (129).

[15] Din rândul personalităţilor de elită ale creştinismului primar, care compuneau poeme pentru a fi folosite în Biserică, cu scop moral, doctrinar şi apologetic, face parte şi Sf. Grigore Teologul. Având o solidă pregătire intelectuală, a fost unul dintre cei care au luat atitudine împotriva calomniilor venite din partea păgânilor. Exersat în prozodia clasică a marilor poeţi ai Eladei, cunoscător desăvârşit al prozodiei şi înzestrat cu o bogată imaginaţie şi cu o fină sensibilitate, Grigorie este primul şi cel mai mare poet creştin al acestei epoci, poezia lui fiind considerată cea dintâi şi cea mai glorioasă creaţie artistică a Bisericii din primele veacuri. Michele Pellegrino, *La poesia di S. Grigorio Nazianzeno* (Milano: Pubblicazioni della Universita cattolica del Sacro Cuore, Serie Quarta: Scienze Filologiche, volume XIII, 1932); I. G. Coman, *Geniul Sfântului Grigorie de Nazianz* (Bucureşti: Ed. Institutului Român de Bizantinologie, 1937).

metricii clasice grecești. Toată opera poetică are un pronunțat accent clasicizant, prin preluarea unor tipare imnografice bizantine și adaptarea acestora la un limbaj poetic clasic.

Opera imnografică a Sfântului Nectarie poate fi definită drept strigătul din adâncul inimii al unui ierarh luptător, care încerca, prin mijlocul cuvântului poetic, să îndrume cugetele fiilor săi duhovnicești spre o înțelegere mai matură a adevărurilor revelate. În acest scop, adeseori folosea, ca instrument misionar, imnografia și psalmodia, pentru a-i mobiliza pe cititori la o participare mai conștientă la slujbele dumnezeiești și la Sfânta Liturghie[16].

Scopul pe care l-a avut în minte ierarhul, când a început să compună imnuri, a fost unul multiplu. Așa după cum reiese din scrisorile sale, un prim gând a fost acela de a-i ajuta pe credincioși în sporirea lor duhovnicească: ,,Simt o bucurie, nu doar atunci când scriu, ci doar gândindu-mă că suflete însetate de Dumnezeu își vor găsi bucuria duhovnicească citind imnurile acestea pe care Doamna de Dumnezeu Născătoare m-a învrednicit să le scriu. Vă îndemn să psalmodiați o cântare de laudă către Născătoarea de Dumnezeu și să vă rugați să mă învrednicească să mai pot scrie alte asemenea imnuri”[17]. Apoi, atât în introducerea *Theotokarion-ului* ,,mare”, cât și a celui ,,mic”, sfântul precizează foarte clar scopul pentru care a făcut publice imnurile sale: ,,Am hotărât să scot la lumină aceste imnuri ca să ofer celor ce o iubesc și o cinstesc pe Maica Domnului o carte de rugăciuni unde să aștern toate sentimentele, mulțumirile și recunoștința celor care cântă și o laudă pe Preasfânta Născătoare de Dumnezeu și Maica Dumnezeului nostru”[18]. Un alt gând al ierarhului a fost acela de a mișca și umple de bucurie sfântă inimile fiilor și fiicelor sale duhovnicești, îndemnându-i la rugăciuni pline de simțire, pentru a primi ajutorul dumnezeiesc. În acest sens, redăm un fragment dintr-o scrisoare către monahia Xenia: ,,Vreau ca monahia Eufemia să-și silească inima spre a se bucura, vreau să cânte imnuri Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoare, pentru ca sufletul ei să-și afle desfătarea. În încercările voastre, cântați-i Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoare și negreșit vă veți elibera de necazuri. Siliți-vă inima, cântându-I lui Dumnezeu și lăudând-o pe Doamna noastră de Dumnezeu Născătoarea. Vreau ca toate să vă bucurați, pentru ca tristețea să nu afle nicio portiță prin care să pătrundă în inima voastră”[19]. Iar în alt loc spunea: „Vă trimit alăturat patru cântări pe care le-am scris pentru Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, ca să vi se umple

---

[16] Iannoulis, *Am vorbit cu Sfântul Nectarie*, 210.

[17] Scrisoarea adresată monahiei Xeni, în 31 octombrie 1905. Cf. Teoclit Dionisiatul, *Sfântul Nectarie din Eghina*, 256.

[18] Sf. Nectarie din Eghina, *Theotokarion*, 25.

[19] Sf. Nectarie din Eghina, *Theotokarion*, 7.

inima de bucurie și s-o cântați pe Stăpâna noastră Preacurată cu cântări noi”[20]. De asemenea, sfântul a fost preocupat și de soarta elevilor seminariști. În acest sens, cât timp a fost director al Seminarului Teologic Rizárion din Atena (1894-1908) îi îndemna pe toți cei care treceau pragul Bisericii la o participare conștientă și activă la slujbele bisericești. După terminarea Dumnezeieștii Liturghii, ierarhul avea obiceiul să le mulțumească elevilor pentru că ,,au cântat frumos la slujbă, lucru care i-a plăcut foarte mult”[21]. Așadar, destinatarii creaților sale imnografice erau credincioșii care participau la slujbele unde liturghisea ierarhul, elevii Seminarului Teologic Rizarion și monahiile nou-înființatei mănăstiri Sfânta Treime din Eghina.

Cercetătorul și bizantinologul Achilléas Chaldeákis, cercetând opera poetică a Sfântului Nectarie, vorbește despre predilecția sfântului pentru formele imnografice bizantine consacrate: imn, odă, canon, salut, podobie, mărimuri și luminânde. Imnurile alcătuite de Sfântul Nectarie „sunt, în principal, imnuri închinate Maicii Domnului, o compilație ce cuprinde multele nume ce i s-au dat Maicii Domnului de-a lungul timpului, reprezentând un prinos de mulțumire adus Preasfintei, rod al inspirației poetice izvorâtă din sufletul sfântului. Cu alte cuvinte, sfântul nu se îndepărtează de canoanele imnografiei ortodoxe – aici ținând cont și de situația duhovnicească a celor cărora li se adresează – ci încearcă să dea o altă formă textului poetic pentru ca acesta să fie mai inteligibil”[22]. Metoda de lucru a fost versificarea într-o formă metrică clasică a imnografiei bizantine existente[23].

Vorbind despre creația sa imnografică, Sfântul spunea următoarele: „Canoanele de mângâiere către Maica Domnului nu sunt precum canoanele sfinților, care nu sunt de laudă, ele sunt canoane de mulțumire mult folositoare sufletului, de aceea, cred că este bine să citiți mai mult canoanele către Maica Domnului și mai puțin către sfinți. Citirea canoanelor sfinților din Minei, și canoanele din Ceaslov nu este absolut necesară, și, cred că, în locul acestora, este bine să citiți un Canon al Maicii Domnului din *Theotokárionul cel mare*, scris de mână, pe care o să vi-l trimit. Citiți cu atenție, astfel încât cuvintele pe care le citiți să răsune în inimile voastre. Nu vă rugați doar de formă, ci din inimă. Fiindcă sufletul nostru se umple de duh sfânt atunci când dăm slavă Lui Dumnezeu din toată inima, nu atunci când zicem cuvinte fără noimă doar ca să ne facem canonul.

---

[20] Teoclit Dionisiatul, *Sfântul Nectarie din Eghina,* 245.

[21] Achilléas G. Chaldeákis, „Opera imnografică a Sfântului Nectarie din Eghina,” https://www.pemptousia.ro/2015/05/opera-imnografica-a-sfantului-nectarie-de-eghina/, accesat în 30.6.2022.

[22] Chaldeákis, „Opera imnografică a Sfântului Nectarie din Eghina”.

[23] Chaldeákis, „Opera imnografică a Sfântului Nectarie din Eghina”.

Nu atunci când citim toate canoanele – căci acestea au fost scrise pentru praznicul sfinților – ci atunci când facem rugăciune adâncă. Nădăjduiesc că veți înțelege ceea ce vreau să spun”[24].

În prologul *Triadikonului,* ne este prezentată măsura dragostei sale pentru imnografie: ,,Am scris aceste imnuri, îndemnat fiind de datoria de a-i aduce slavă Lui Dumnezeu și din dorința adâncă de a-L lăuda în imnuri. A compune imnuri sfinte este pentru mine bucurie și preocupare duhovnicească prin care mi-am hrănit sentimentele mele religioase adânci. Prin aceste imnuri mi-am arătat admirația față de lucrările minunate pe care Dumnezeu-Creatorul le-a săvârșit, și am lăudat înțelepciunea, bunătatea și atotputerea Lui”[25].

De departe, cea mai importantă operă imnografică a Sfântului Nectarie este *Theotokarion-ul.* De-a lungul timpului, au existat mai multe cărți care cuprindeau canoane, imnuri și cântări pe care imnografii le-au alcătuit în cinstea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Cel mai ilustrativ exemplu este Theotokarion-ul Nou[26] pe care l-a alcătuit cu „multă trudă și osteneală” Sfântul Nicodim Aghioritul, care a adunat la un loc „canoane de cântări împrăștiate în multe diferite Theotokarii, manuscrise ale Sfântului Munte”[27]. Sfântul Nicodim se folosește, în alcătuirea operei imnografice, de o mai veche colecție de canoane închinate Maicii Domnului, făcută de Agapie Landos (1643)[28]. După metoda de lucru deja consacrată, Nicodim Aghioritul s-a folosit în alcătuirea Theotokarion-ului de metoda sa de compilare a celor mai frumoase și cunoscute canoane bizantine de rugăciune către Maica Domnului.

[24] Chaldeákis, „Opera imnografică a Sfântului Nectarie din Eghina”.

[25] *Τριαδικόν*, 3.

[26] *Cununa Pururea Fecioarei, adică Theotokarion-ul cel nou, felurit şi preafrumos, octoih, cuprinzând 72 de canoane către Născătoarea de Dumnezeu, alcătuite de 22 de sfinţi şi de Dumnezeu insuflaţi melozi, adunate cu multă trudă şi osteneală din cărţile manuscrise ale Sfântului Munte şi cu îngrijire îndreptate, a fost editat de Nicodim Monahul din Naxos*. Ediții: Veneția, 1796; Constantinopol, 1849; Veneția, 1864, 1883; Atena, 1906; Volos, 1949, 1959, 1966, 1974, 1984, Aghion Oros 2002. Traducere în limba română a fost realizată de Laura Enache la Editura Doxologia în anul 2012: Sf. Nicodim Aghioritul, *Noul Theotokarion. Canoanele aghioritice ale Maicii Domnului.*

[27] Sf. Nicodim Aghioritul, *Noul Theotokarion,* 15.

[28] Elia Citterio, *Nicodim Aghioritul, personalitatea, opera, învăţătura ascetică şi mistică, cu traducerea Vieții sale și a Prologurilor la scrierile sale duhovnicești*, trad. de Maria Cornelia și Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2001), 259. Colecția de canoane alcătuită de Agapie Landos (monahul) *Θεοτοκάριον: ωραιότατον και χαρμόσυνον/ Το πριν επιμελώς συγγραφέν εκ των του Αγίου Όρους Βίβλων παρά Αγαπίου Μοναχού του Κρητός, και τανυν μετατυπωθέν εις δόξαν της αειπαρθένου Κόρης και Θεομήτορος* (Βενετία,1815) a fost tradusă în limba română, în anul 1816, la Mănăstirea Neamț, în timpul Arhimandritului Silvestru, starețul sfintelor mănăstiri Neamț și Secu, *Octoihul sau Canoanele Maicii Domnului*. Spre deosebire de ediția monahului Agapie, în cartea publicată la Neamț au fost adăugate irmoasele canoanelor alcătuite de Sfântul Ioan Damaschin, din Octoihul Mare.

Această metodă de compilare fusese folosită și în operele pe care le publicase până atunci[29]. Nicodim Aghioritul adună la un loc canoanele Sfântului Ioan Damaschinul, Sfântului Andrei Criteanul, Sfântului Teodor Studitul, Iosif Imnograful, Patriarhului Fotie, Tecla, Sfântului Ioan al Evhaitelor, Mitropolitului Mitrofan al Smirnei, Gheorghe al Nicomidiei, Patriarhului Atanasie, Arsenie Monahul, Teoctist Studitul, Pavel Amoreul, Nicolae Cataschepinul, Clement, Teofan al Niceii Graptul, Ilie Criteanul Ecdicul, Patriarhului Ignatie, Marcu al Efesului (Evghenicul), Calinic al Heracleei[30]. *Theotokarion-ul* alcătuit de Sfântul Nicodim reprezintă sinteza imnografiei Maicii Domnului, „măsura celei mai adânci evlavii, prinosul cel mai sfânt pe care Sfântul Munte l-a cules de-a lungul sutelor de ani de slujire şi închinare către cea plină de har, cartea cea însufleţită, mlădiţa lui Iesei, toiagul lui Aaron, roua de dimineaţă care străluceşte ca mana, lâna cea de Dumnezeu rourată. Theotokarion-ul reprezintă chintesența rugăciunilor Sfântului Munte, Grădina Maicii lui Dumnezeu, cununa cea neveștejită a laudelor Împărătesei cerului şi a pământului”[31].

În spiritualitatea Athonită, folosirea *Theotokarion-ului l*a slujba Pavecerniței Mici este o practică recurentă. El ocupă un loc important în pravila monahilor. Sfântul Nicodim ne spune în acest sens că „fie cunoscut iubirii voastre, fraților, că pe măsură ce veți lăuda pe Maica Domnului prin canoanele acestea de cântări și cu cât veți aduce feluritele voastre cereri prin aceste canoane cu mai multă pocăință și zdrobire și smerenie a inimii către iubitoarea Doamnă, cu atât mai mult veți primi ajutor de la ea și haruri, în veacul acesta, fiind izbăviți de toată înconjurarea potrivnică a vrăjmașilor celor văzuți și a celor nevăzuți, iar în veacul viitor, vom fi izbăviți de osândă și învredniciți de Împărăția cerurilor”[32]. Ieromonahul Atanasie Iviritul, învățătorul monahului Teoclit Dionisiatul, vorbind despre practica citirii din Theotokarion, îi scria acestuia: „Să introduci în fiecare zi Theotokarion-ul. Vei fi bineplăcut atât Stăpânei, cât şi Sfântului Nicodim Aghioritul, care le-a adunat. Ia aminte la gândul acesta, care mi-a venit în timpul citirii Theotokarion-ului: De-ar trece cerul şi pământul, Acatistul şi Theotokarion-ul să nu fie lăsate în nici o zi a anului. Dar cui se adresează aceste imnuri? Vistieriei tuturor darurilor lui Dumnezeu”[33].

---

[29] *Grădina harurilor* (1819) (Comentariu la cele nouă ode biblice folosite în cult); *Eortodromion* (1836) (Comentarii patristice la canoanele Praznicelor Împărătești); *Noua scară* (1844) (Comentariu la antifoanele utreniei duminicilor).

[30] Sf. Nicodim Aghioritul, *Noul Theotokarion*, 14-15.

[31] Sf. Nicodim Aghioritul, *Noul Theotokarion*,11.

[32] Sf. Nicodim Aghioritul, *Noul Theotokarion*, 11.

[33] Teoclit Dionisiatul, *Maica Domnului în teologia şi imnografia Sfinţilor Părinţi*, trad. de Cristina Rogobete și Adrian Marinescu (Bucureşti: Ed. Bizantină, 2002), 29.

Theotokarion-ul, rugăciuni în versuri închinate Maicii Domnului, alcătuit de Sfântul Nectarie este o lucrare inspirată din canoanele, paraclisele și imnurile Născătoarei de Dumnezeu, prezente în toate cărțile de cult.

Prima ediție a *Theotokarion-ului,* din anul 1905, însuma 46 de pagini. Ideea alcătuirii unei cărți cu imnuri închinate Maicii Domnului a fost o lucrarea pe care Sfântul Nectarie a purtat-o timp de mai mulți ani în inima sa. „Vă trimit o cântare pe care am compus-o pentru Preasfânta Născătoare de Dumnezeu după Canonul Stăpânei noastre Preacurate, am pus toate stihurile într-un singur metru, în iamb, ca să se cânte pe glasul I. Cred că o să vă placă. Stihurile se cântă și mai lent și mai repede, am de gând să tipăresc toate imnurile în format mic, într-un volum cât jumătate din cartea de rugăciuni, pe care-l voi numi *Theotokarion-ul cel Mic*, ca să se răspândească la credincioși și Stăpâna noastră Maica Preacurată să fie cântată de câți mai mulți din cei ce au evlavie la Dânsa”[34].

A doua ediție, din anul 1907, va avea 238 de pagini, însumând 5000 de versuri: 8 ode, 158 de imnuri și 9 canoane și un poem intitulat *Salut* și 12 icoase ale Imnului Acatist rescrise în metru iambic. Într-o epistolă adresată comunității monahale din Eghina Sfântul Nectarie își exprimă bucuria tipăririi cărții: „Și pentru că vorbim de harul Maicii Domnului, vă anunț cu bucurie că Stăpâna noastră de Dumnezeu Născătoare m-a învrednicit să duc la capăt dorința pe care am nutrit-o și dorul de a ridica la măsura poeziei eline imnele închinate Născătoarei de Dumnezeu (care poartă numele de *Theotokíon*), toate câte se află în Octoih, precum și canoanele Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoarea. Dorința aceasta a noastră, chiar astăzi, 31 octombrie 1905, la ceasul al nouălea, s-a materializat în faptă. Toate imnele închinate Născătoarei de Dumnezeu sunt acum versificate. Toate acestea însumează în jur de 5000 de stihuri. Mie îmi par frumoase și pline de sentimentul străpungerii inimii și simt o anume desfătare nu doar în urma compunerii lor, ci și la gândul că sufletele evlavioase se vor bucura duhovnicește de desfătarea aceasta de care Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea, m-a învrednicit. Vă rog să cântați o odă în cinstea Maicii Domnului și *Paraclisul* ei, ca astfel să-mi dea putere de a duce la capăt și alte lucrări asemănătoare acesteia. Acum mi-am propus să întocmesc câte imnuri și cântări voi putea Dumnezeului Celui în Treime, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh. *Lucrările acestea vor fi toată averea mea și toată averea voastră*”[35].

Rolul citirii din *Theotokarion* și folosirea acestuia în canonul zilnic de rugăciune al monahiilor din Eghina era unul practic. „Lectura din acesta poate ține locul oricărei alte citiri sau oricărui canon, pentru că aduce zdrobirea de inimă și pentru că rugăciunile închinate Maicii Domnului au ceva ce nu se află în canoanele

[34] Teoclit Dionisiatul, *Sfântul Nectarie din Eghina,* 236.

[35] Teoclit Dionisiatul, *Sfântul Nectarie din Eghina,* 256.

sfinților, care nu sunt rugăciuni, în sens propriu, ci cântări de laudă la adresa sfântului respectiv; și adevărul e că ne putem mulțumi cu mai puține laude”[36].

Accentul cade foarte mult pe rugăciune simțită. Sfântul face o deosebire între rugăciunea după tipic și rugăciunea simțită. Scopul *Theotokarion-ului* nu a fost acela de a înlocui tipicul bisericesc, canoanele, troparele și stihirile, ci dorința Sfântului ca monahiile să trăiască în adâncul sufletului aceleași experiențe duhovnicești pe care le trăia el[37]. „Am alcătuit mai multe canoane și ode întru lauda și cinstirea Preasfintei Maici a Domnului, cea grabnic ascultătoare și ajutătoare, ajutorul și ocrotirea celor ce o cheamă, ca să-mi exprim astfel nemărginita recunoștință față de ea, pentru numeroasele binefaceri pe care le-a revărsat asupra mea”[38].

În ceea ce privește sursele *Theotokarionu-ului*, identificăm cântări din Canoanele Octoihului, Triodului și din cărțile de cult: „Canoanele Octoihului, ale Învierii, ale Răstignirii și cele de pocăință le-am pus pe metrică și au ieșit foarte frumos, nefiind recunoscute de mulți”[39].

Pe lângă grija pe care Sfântul Nectarie a avut-o pentru cuvântul care să întrupeze adevărurile revelate pe care el le trăia, totodată el a fost preocupat și de melodiile care trebuiau să însoțească imnurile sale. De aceea, nu de puține ori le indica, în scrisorile sale, maicilor de la Mănăstirea Eghina, cum anume să se cânte imnurile. „Ieri i-am dat Elenei trei Canoane noi, unul către Domnul nostru Iisus Hristos și două către Stăpâna noastră de Dumnezeu Născătoarea. Se cântă după irmosul *Stăpână, Stăpână Maică.* Toate cele trei canoane se cântă în stil bisericesc, în ehurile III și varis și VIII, după irmosul *Născătoare de Dumnezeu, ceea ce ai născut lumina.* Mie îmi par niște creații frumoase”[40]. „Când o să vin, o să vă mai aduc nouă imnuri, pe care le-am compus după tipărirea Theotokarion-ului. O să vă arăt și cum se cântă”[41].

Unele melodii erau compuse chiar de Sfântul Nectarie, pe care, după ce le compunea în minte, le dicta muzicologului K. Psáhos, iar acesta le trecea în notație psaltică. „Muzica pentru primele 5 ode, precum și pentru imnul care aparține lui

---

[36] Scrisoare adresată monahiei Casiana la 1 noiembrie 1905. Sf. Nectarie din Eghina, *Theotokarion*, 20.

[37] Iannoulis, *Am vorbit cu Sfântul Nectarie*, 212.

[38] Iannoulis, *Am vorbit cu Sfântul Nectarie*, 211.

[39] Matthaiakis, *Sfântul Nectarie..., Epistola 99*, 195. Cf. Iannoulis, *Am vorbit cu Sfântul Nectarie*, 213.

[40] Gabriel Mândrilă, „Un ierarh contemporan taumaturg, iubitor de muzică și poezie”, în Sf. Nectarie din Eghina, *Theotokarion*, 14.

[41] Scrisoare către iubitele fiice din Eghina, 6 aprilie 1905, cf. Teoclit Dionisiatul, *Sfântul Nectarie din Eghina*, 244.

Evghenie Voúlgaris a fost compusă de noi și acestea au fost puse pe note de către domnul Psáhos, profesor de muzică bizantină la Conservatorul din Atena”[42].

Sfântul Nectarie le învăța el însuși pe monahiile din Eghina să cânte anumite imnuri pe melodiile compuse de el. Părintele Emanuil Iannoulis relatează că, în curtea Mănăstirii, se găsea o „Școală”. Acolo Sfântul Nectarie „repara încălțările monahiilor, le ținea lecții, le învăța muzică, psalmodia și cântarea imnelor în cinstea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, imne pe care el însuși le compusese. Acolo, maicile profesoare Magdalena Moustáka și Atanasia Voúltsou-Averof îi învățau pe copii tropare, în timp ce însuși Sfântul Nectarie îi învăța cântări bisericești”[43].

Melodiile alcătuite de Sfântul Nectarie se înscriu într-un stil pe care autorul îl numea „bisericesc”. „Imurile se cântă în manieră eclesiastică și în felul pieselor care se cântă la școală; respectă măsurile, ritmul imnodiei eline clasice, scara și canoanele muzicii bizantine. Imnele din *Triadikon*, respectând diferite cadențe, pe temeiul accentuării tonice (a silabelor), se cântă asemănător muzicii naționale eclesiastice, supunându-se în mod firesc acelorași canoane cărora se supune și muzica imnelor naționale compuse în stilul muzicii italiene”[44].

De multe ori s-a pus întrebarea dacă melodiile compuse de Sfântul Nectarie ar fi fost potrivite cu ifosul muzicii bisericești. Profesorul și bizantinologul Achilléas G. Chaldeákis este de părere că atunci când Sfântul Nectarie își cânta propriile imnuri nu o făcea doar ca să-și satisfacă anumite preferințe muzicale, ci o făcea din preaplinul inimii, din dragostea pe care o avea către Preasfânta Treime. Această înflăcărare dumnezeiască nu îl împiedica să cânte într-un stil bisericesc sau pe structura „tetrafonică” italiană[45]. Melodiile alcătuite de ierarh erau în duhul muzicii bisericești, chiar dacă unele dintre ele nu respectau întru totul ethosul muzicii bizantine[46].

Achilléas G. Chaldeákis relatează faptul că a fost martorul performării melodiilor compuse de Sfântul Nectarie. El istorisește că prin anul 1970 a avut ocazia să o asculte pe bătrâna egumenă Teodosia Katsa cântând odele: *Cântând, te măresc pe tine, Curată* și *O, dumnezeiasca iubire*, cântări alcătuite pe glasul al VIII-lea[47].

---

[42] Mândrilă, „Un ierarh contemporan taumaturg”, 17.

[43] Iannoulis, *Am vorbit cu Sfântul Nectarie*, 40-1.

[44] Mândrilă, „Un ierarh contemporan taumaturg”, 17.

[45] Iannoulis, *Am vorbit cu Sfântul Nectarie*, 217.

[46] Cum este cazul melodiei *Cântând, te măresc pe tine, Curată* scrisă în glasul al VIII-lea. Sf. Nectarie din Eghina, *Theotokarion*, 289.

[47] Iannoulis, *Am vorbit cu Sfântul Nectarie*, 216.

Dintre toate imnurile pe care le-a compus, *Agni parthene despina* (*Ἁγνὴ Παρθένε Δέσποινα, Fecioară Curată, Stăpână*)[48] este cel mai cunoscut și cântat imn în întreaga lume ortodoxă. Datorită notorietății acestui imn, textul inițial alcătuit de Sfântul Nectarie, atunci când a fost tradus în alte limbi, a fost adeseori modificat pentru a împlini cerințele metricii impuse de linia melodică.

Imnul este alcătuit după structura metrului iambic tetrametric catalectic, iar stihul este alcătuit din cincisprezece silabe[49]. Structura metrului iambic tetrametric este următoarea:

x-ᴗ-x-ᴗ-|x-ᴗ-ᴗ--||

Melodia imnului *Fecioară Curată, Stăpână* a fost scrisă cu multă inspirație de ieromonahul simonopetrit Grigorie. Istoria acestei celebre melodii ne este relatată chiar de ieromonah, care spunea că nutrea o evlavie deosebită pentru Sfântul Nectarie și pentru opera lui imnografică. În urma unei pelerinaj la locurile sfinte, a simțit că trebuie să compună o melodie pentru cel de-al doilea imn din *Theotokarion*, *Agni parthene despina*. Intenția ieromonahului era ca melodia să aibă trei strofe construite pornind de la notele *Pa, Ga și Ke*. După mai multe încercări, reușește să compună melodia folosind alternanța notelor de bază *Pa* și *Ke*. Imnul devine celebru odată cu înregistrările pe care monahii de la Mănăstirea Simonos Petras le-au pus în circulație, în anul 1990. E vorba de celebrele CD-uri *Psaltiron vesel*[50], înregistrate pornind de la ideea starețului Emilianos Simonopetritul de a repune în uzul liturgic cântarea psalmilor. În anul 1990, între psalmii înregistrați, s-a imprimat și melodia imnului *Fecioară Curată, Stăpână*. După afirmațiile monahilor care au participat la acea înregistrare, melodia a fost auzită și de Gheronda Efrem Katunakiotul, care s-a arătat entuziasmat de melodie[51]. Referindu-se la melodia pe care a compus-o, ieromonahul Grigorie spunea: „Nimic din ce s-a făcut nu este al meu! A fost binecuvântarea Maicii Domnului, a Sfântului Nectarie și a lui Gheronda Emilianos”[52].

În limba română, imnul Sfântului Nectarie a pătruns prin traducerea adaptată pe care a făcut-o ieromonahul Ștefan Lacoschitiotul. Acesta, pornind de la textul Sfântului Nectarie și melodia iermonahului Grigorie, fixată pe glasul al V-lea, pe ritmul de trei timpi, a alcătuit practic un nou imn, având 7 strofe, iar fiecare strofă

[48] Sf. Nectarie din Eghina, *Theotokarion*, 31-2.

[49] Mândrilă, „Un ierarh contemporan taumaturg”, 23.

[50] CD *Ψαλτήριον Τερπνόν - Αγνή Παρθέν. Χορός Της Ι. Μονής Σίμωνος Πέτρας, Ιερά Μονή Σίμωνος Πέτρας* (Άγιο Όρος, 1990).

[51] Iannoulis, *Am vorbit cu Sfântul Nectarie*, 221.

[52] Iannoulis, *Am vorbit cu Sfântul Nectarie*, 222.

fiind compusă din 6 versuri[53]. Pe lângă această traducere deja consacrată, mai avem și o altă variantă adaptată atât melodic, cât și strofic de diaconul Laurențiu Iacob în lucrarea, *Irmologhion liturgic*[54].

Celebrul imn, *Fecioară Curată, Stăpână,* pus pe note de iscusitul monah Grigorie, în varianta sa cântată, nu este un imn scris întocmai de Sfântul Nectarie. El este alcătuit din strofele odelor a doua, a patra și a cincea din *Theotokarion*. La sfârșitul fiecărei ode, ieromonahul Grigorie a adăugat refrenul *Bucură-te, Mireasă nenuntită!*

Datorită notorietății imnului *Fecioară Curată, Stăpână,* pentru o mai bună înțelegere a mesajului pe care Sfântul Nectarie a dorit să-l transmită, redăm în continuare trei forme ale acestui imn: o primă formă, în limba greacă, alcătuită de ieromonahul Grigorie Simonopetritul din diverse ode din *Theotokarion*; traducerea textului, în limba română, de Gabriel Mândrilă și forma imnului, în limba română, adaptată de ieromonahul Ștefan Lacoschitiotul.

Fecioară Curată, Stăpână
Textul – Sfântul Nectarie
Aranjamentul și melodia – Ieromonahul Grigorie Simonopetritul

(Ἀπὸ Ὠδὴ β') Ἦχος πλ.α΄
Ἁγνὴ Παρθένε Δέσποινα, Ἄχραντε Θεοτόκε,
Παρθένε Μήτηρ Ἄνασσα, Πανένδροσέ τε πόκε,
Ὑψηλοτέρα οὐρανῶν, ἀκτίνων λαμπροτέρα,
Χαρὰ Παρθενικῶν Χορῶν, Ἀγγέλων ὑπερτέρα,

Ἐκλαμπροτέρα οὐρανῶν, φωτὸς καθαρωτέρα,
Τῶν οὐρανίων στρατιῶν, πασῶν ἁγιωτέρα,

(Ἀπὸ Ὠδὴ ε')
Μαρία Ἀειπάρθενε, Κόσμου παντὸς Κυρία,
Ἄχραντε Νύμφη πάναγνε, Δέσποινα Παναγία,

Μαρία Νύμφη Ἄνασσα, χαρᾶς ἡμῶν αἰτία,
Κόρη σεμνὴ Βασίλισσα, Μήτηρ ὑπεραγία,

Τιμιωτέρα Χερουβείμ, ὑπερενδοξοτέρα,
Τῶν ἀσωμάτων Σεραφείμ, τῶν Θρόνων ὑπερτέρα,

---

[53] *Paraclisul Maicii Domnului, Fecioară Curată, Cuvânt bun* (Chilia „Buna-Vestire”, Schitul Sfântul Dimitrie Lacu, Sfântul Munte Athos, 2001), 69-81.

[54] Laurențiu Iacob, *Irmologhion liturgic* (București: Egumenița, 2008), 465-8.

(Ἀπὸ Ὠδὴ δ’)
Χαῖρε τὸ ᾆσμα Χερουβείμ, χαῖρε ὕμνος Ἀγγέλων,
Χαῖρε ᾠδὴ τῶν Σεραφείμ, χαρὰ τῶν Ἀρχαγγέλων,

Χαῖρε εἰρήνη καὶ χαρά, λιμὴν τῆς σωτηρίας,
Παστὰς τοῦ Λόγου ἱερά, ἄνθος τῆς ἀφθασίας,

Χαῖρε Παράδεισε τρυφῆς, ζωῆς τε αἰωνίας,
Χαῖρε τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, Πηγὴ ἀθανασίας,

(Ἀπὸ Ὠδὴ ε’)
Σὲ ἱκετεύω Δέσποινα, Σὲ νῦν ἐπικαλοῦμαι,
Σὲ δυσωπῶ Παντάνασσα, Σὴν χάριν ἐξαιτοῦμαι,

(Ἀπὸ Ὠδὴ β’)
Κορὴ σεμνὴ καὶ ἄσπιλε, Δέσποινα Παναγία,
ἐπάκουσόν μου ἄχραντε, κόσμου παντὸς Κυρία.

(Ἀπὸ Ὠδὴ ε’)
Ἀντιλαβοῦ μου ρύσαι με, ἀπὸ τοῦ πολεμίου,
Καὶ κληρονόμον δεῖξον με, ζωῆς τῆς αἰωνίου.
Χαῖρε Νύμφη Ἀνύμφευτε

Theotokarion

Sfântul Nectarie
Traducere: Gabriel Mândrilă

Oda a doua
Stăpână, Curată Fecioară,
nepătată, de Dumnezeu Născătoare,
Fecioară Maică Împărătesă, Rouă atotrăcoroasă.
Mai înaltă decât cerurile și decât razele soarelui mai luminoasă,
Bucurie cetelor de fecioare, mai presus decât îngerii.
Mai slăvită decât cerurile, mai curată decât lumina,
mai sfântă decât toate cetele îngerilor.

Oda a cincea
Marie, Pururea Fecioară, Doamnă a întregii lumi,
Cinstită Mireasă Preacurată, Stăpână Preasfântă.
Marie, Împărătească și Mireasă, obârșia bucuriei noastre,
Fiică dumnezeiască, Regină, Maică preasfântă.
Mai cinstită decât Heruvimii, cu totul mai slăvită,
Decât netrupești Serafimi și decât Tronurile mai înaltă.

Oda a patra
Bucură-te, imn de Heruvimi, bucură-te, cântare îngerească,
Bucură-te, odă de Serafimi, bucuria Arhanghelilor.

Bucură-te pace și veselie, liman al mântuirii,
Cămară a Cuvântului sfințită și floare a nestricăciunii.
Bucură-te, Rai al desfătării de viața cea veșnică,
Bucură-te lemn al vieții, izvor al mântuirii.

Oda a cincea
Stăpână, te rog cu umilință, pe tine acum te chem,
Împărăteasa împărăteselor, la tine mă închin și harul tău îl cer.

Oda a doua
Fiică dumnezeiască și nepătată, Preasfântă Doamnă,
ascultă-mă tu, neîntinată, a lumii întregi Stăpână.

Oda a cincea
Apără-mă, de vrăjmașul mă scapă
Și moștenitor mă arată vieții celei veșnice.
Bucură-te, Mireasă nenuntită!

Fecioară Curată

Adaptarea imnului în limba română de ieromonahul Ștefan Lacoschitiotul[55]

Strofa întâi
Fecioară Maică Maria
Stăpână-mpărătească.
Curată fiică din Adam
Parfum de floare aleasă.

Aleasă fiică de-mpărat
Fecioară nenuntită.
Smerenia te-a ridicat
Și te-a făcut slăvită.

Mai sus de ceruri te-ai suit
Prin nașterea-ți străină.
Pe heruvimi i-ai covârșit
În cinste și-n lumină.

Strofa a doua
Și serafimii-n zborul lor
La slava ta cu dor privesc.
Arhanghelii și ceata lor
De frumusețea ta doresc.

---

[55] Am redat strofele în ordinea fixată de autor. Pentru a fi fideli dimensiunii imnului original, nu am redat toate strofele, ci numai primele patru. În ceea ce privește ultimele versuri, le-am pus pe cele din strofa a șaptea, ca o comparație cu odele originale.

Cântarea heruvimilor
Spre tine se îndreaptă.
Iar ceata serafimilor
În ode se desfată.

Arhanghelii neîncetat
Cu toate oștile cerești.
În dorul lor nesăturat
Din laudă nu se opresc.

Strofa a treia
Ești bucuria cetelor
De îngeri lăudată.
Ești pacea și sfințitul dor
Al sfinților, curată.

Ești mângâierea tuturor
Ce ție se închină.
Ești maica ortodocșilor
Și-a lor nădejde bună.

A rânduielilor cerești
Stăpână mult cântată.
Ești și a celor pământești
Scăpare-ntemeiată.

Strofa a patra
Din aurorile cerești
Făclie luminată.
Și nouă ne împărtășești
Lumina cea curată.

Potir sfințit ce dăruiești
Izvor de nemurire.
Adapă-ne pe noi cei reci
Cu veșnica-ți iubire.

Și să-ți cântăm neîncetat
Cântarea ta-n vecie.
Cuvine-se cu adevărat
Să te slăvim, Marie!
Pe tine te fericim.

Ceea ce ne-a lăsat drept moștenire culturală Sfântul Nectarie ne vădește faptul că „Duhul suflă unde voiește”, iar creația imnografică bisericească este într-o continuă dinamică, adaptându-se la realitățile istorice și sociale pe care le traversăm. Actualitatea creației sale imnografice este vădită de tiparele rugăciunilor pe care ni

le pune la dispoziție. Accesibile oricărui credincios, poemele sale pun accentul pe înțelegerea realităților descrise și simțirea prezenței dumnezeiești.

Citind opera imnografică a Sfântului Nectarie din Eghina putem observa faptul că imnurile sale sunt rugăciuni izvorâte dintr-o inimă insuflată de Dumnezeu. El a fost un imnograf al iubirii dumnezeiești și al Născătoarei de Dumnezeu. Credința puternică, dragostea nemărginită și avântul duhovnicesc l-au făcut pe Sfântul Nectarie să transpună în cântări duhovnicești atingerea harului Duhului Sfânt. Fără nicio îndoială, opera imnografică pe care ne-a lăsat-o Sfântul Nectarie poate fi inclusă în canonul zilnic de rugăciune al oricărui creștin, animat de dragostea pentru Dumnezeu și Preasfânta Născătoare.

*

Atunci când am venit la Cluj să studiez teologia, Părintele Ioan Chirilă a fost unul dintre profesorii care mi-a rămas la suflet și pe care l-am îndrăgit imediat din mai multe considerente. În primul rând, a știut să se facă plăcut de noi, studenții, prin felul de a fi al domniei sale. Vorba caldă și domoală, umorul fin, sfaturile duhovnicești, nelipsite nici din discuțiile personale, nici din expunerile academice, au fost cele care l-au făcut pe părintele Ioan să fie un profesor iubit de studenții săi și urmat ca model de viață și carieră. În al doilea rând, dragostea pentru cuvântul Domnului ne-a fost insuflată prin prelegerile sale inspirate. Nu de puține ori, în timpul cursurilor, Părintele se adâncea în cuvântul Domnului, scoțând la iveală sensuri adânci care depășeau nivelul nostru intelectual și duhovnicesc. Avea însă grijă să ne explice pe înțelesul nostru realitățile pe care le trăia în relația sa cu Dumnezeu. Întotdeauna am avut certitudinea că Dumnezeul Vechiului Testament, pe care încerca să ni-l descopere în cuvinte, era un Dumnezeu personal, un Dumnezeu pe care Părintele Ioan îl cunoștea îndeaproape și dorea ca și noi să ne împărtășim, măcar în parte, de trăirile pe care le încerca. În al treilea rând, cei care au avut ocazia să slujească cu Părintele Ioan au putut observa atenția acordată deopotrivă cuvântului, gestului și trăirii sale duhovnicești. Atât pe plan academic, cât și pe plan spiritual, Părintele Ioan a fost mentorul mai multor generații de studenți, în care a sădit dragostea pentru cuvântul Scripturii, bucuria liturghisirii și râvna în propovăduirea Domnului Iisus Hristos.

Îi dorim Părintelui Ioan Chirilă multă sănătate, putere de muncă și belșug de binecuvântări!

Câteva idei din Cuvântarea absolventului Antonie Plămădeală de la Institutul Teologic Ortodox Român din Cluj (iunie 1949)

Alexandru Moraru
preot profesor universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Tânărul teolog Leonida (Antonie) Plămădeală absolvea teologia clujeană în plină perioadă stalinistă, când „ochii nevăzuți” ai „slujitorilor staliniști” erau în permanență ațintiți asupra reprezentanților Bisericii noastre de la cei mai mici până la cele mai înalte ranguri ierarhice; de aceea, tânărul Leonida a căutat cu multă diplomație să afirme niște fapte reale, dar care să nu vină în conflict cu stăpânirile vremii.

Acesta a fost și motivul pentru care și-a început cuvântarea[1], arătând că, prin Reforma învățământului din 1948 (când, de fapt, Biserica a fost separată de Stat și Religia scoasă din instituțiile de Stat) și „inițiată cu scopul de a îndruma învățământul pe un drum realist, mai aproape de cerințele concrete și imediate ale țării, a avut în vedere și învățământul nostru teologic superior...” (p. 590); cu alte cuvinte, de a nu ieși din normele prevăzute de statul ateu, care, de altfel, ar fi atras după sine aspre pedepse, închisoare și chiar moarte.

Când intră, deja, în subiectul cuvântării, absolventul Leonida remarcă faptul că, prin apariția Institutelor Teologice, în locul Academiilor și Facultăților de Teologie din țara noastră, se împletea mai bine teoria cu practica pentru viitorii clerici: „Introducerea în program a Îndrumărilor Misionare, Sectologiei, Omileticii practice, Muzicei și Ritualului, introducerea obligativității vieții de internat cu regim seminarial de disciplină, cu îndeletniciri practice bisericești, cu meditații religioase și îndrumători spirituali, arată cât de îndrăzneț s-a pășit la armonizarea pregătirii cu activitatea preoțească. Și mai mult decât până acum, se are în vedere și pregătirea morală și spirituală personală a preotului” (p. 590).

Întreaga argumentare era logică și adevărată, dar, în realitate, lipsa accesului în viața socială în instituțiile de stat, a studenților teologi, devenea o privare de

[1] Cuvântarea a fost publicată de Alexandru Moraru, în vol. *La răscruce de vremi o viață de om: Nicolae Colan, Episcopul Vadului, Feleacului și Clujului, 1936-1957. După documente, corespondență, însemnări, relatări, impresii* (Cluj-Napoca, 1989), 590-2.

libertate, o oprire a acțiunilor misionare și pastorale ale Bisericii noastre în societatea românească.

În afară de „limitarea” numărului de Academii și Facultății de Teologie din România, prin înființarea a trei Institute Teologice la București, Sibiu și Cluj (desființat, și el, în 1952), dar și prin „revenirea” greco-catolicilor la Ortodoxie, tot în 1948, studenții teologi ai acestora „au venit în mijlocul nostru spre marea noastră bucurie, spre a învăța adevărurile ortodoxe și mijloacele de misiune ale Bisericii noastre, încadrându-se întru totul în Ortodoxie” (p. 591); prin aceasta, s-a dorit unitatea de credință a neamului nostru românesc, care, din păcate, a durat doar până la Revoluția din 1989.

În decursul cuvântării, tânărul teolog a mai accentuat bucuria că Reforma învățământului s-a făcut sub „directa supraveghere” a Patriarhului *Justinian Marina* (1948-1977), a Ministrului Cultelor Prof. Stanciu Stoian, reprezentantul Statului în relațiile cu Biserica strămoșească; că toți studenții anului IV își îndreaptă cu respect gândurile lor către „învățătorii și profesorii .. lor ... de liceu sau de seminar, și mai ales dascălii ... universitari, mijlocitorii dintre noi și adevăr, factorii maturității noastre ... Ne luăm rămas bun de la Institut, dar intrăm ca lucrători și mijlocitori într-un Institut mai mare, în Ogorul Bisericii luptătoare” (p. 591); expresia *Biserica luptătoare* a fost, mai târziu, o temă de reflecție și de studiu serios în activitatea teologică a Mitropolitului Antonie Plămădeală.

Un cuvânt impresionant și de aleasă cinstire l-a adresat licențiatul Leonida Plămădeală, în numele colegilor săi, rectorului de atunci, Prof. Univ. Dr. Liviu Galaction Munteanu (martirizat de comuniști în temnița de la Aiud, în 1961), precum și celorlalte cadre didactice: „plecăm azi spre a nu mai fi laolaltă cu trupul, dar oare se desparte vreodată învățătorul de cel ce învață? Niciodată! Cel ce se învață are pururea în el pe învățător, învățăturile lui. De aceea ne despărțim azi, spre a fi totuși împreună toată viața noastră, dând și noi altora ceea ce ne-ați dat Dvs. nouă. Dar, din daruri vom împărți și de vom aduce pace și mulțumire altora și aceia ne vor mulțumi nouă. Dvs. vă vor mulțumi! Și vor face ca acestea să ne fie în viitor mulțumirea grăitoare prin fapte, mai mult decât o aducem azi prin cuvinte, pentru îndelunga Dvs. osteneală” (p. 591).

Nu în ultimul rând, gândurile de rămas bun ale absolvenților teologi ortodocși din Cluj, seria 1949, s-au îndreptat către Episcopul Nicolae Colan (1936-1957), „de a cărui grijă și îndrumare ... s-au ... bucurat ... promițând că ... așa cum au fost învățați aici ... vor ... lucra în via Domnului în care ... vor intra ca învățători sub păstorirea P.S. Sale” (p. 592), conștienți și de condițiile grele în care Biserica românească trăia atunci, vremuri ce n-am mai dori să se repete niciodată.

Din parcurgerea cu luare-aminte la cuvântarea tânărului teolog Leonida (Antonie) Plămădeală, desprindem cu osebire talentul său scriitoricesc, oratoric,

pregătirea teologică temeinică la Institutele Teologice din București și Cluj (1945-1949), dar, în același timp, înțelepciunea și echilibrul de care a dat dovadă, pe tot parcursul vieții Sale, Mitropolitul Academician Antonie Plămădeală.

*

Solicitarea venită din partea Părintelui Diacon Lect. Univ. Dr. Stelian Pașca-Tușa, de a scrie câteva rânduri la volumul închinat Părintelui Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă, magistrul Domniei Sale, dar și a ucenicului și a colegului nostru, este, pentru mine, nu numai o sinceră bucurie, ci și un act de prețuire pentru cel aniversat. În acest context, am încercat să leg personalitatea Părintelui Ioan de un fost absolvent al Vechiului Institut Teologic Ortodox din Cluj, Vlădica Antonie Plămădeală (licențiat în iunie 1949), mare teolog, literat, ecumenist, membru al Academiei Române și un ierarh de frunte al Bisericii Ortodoxe Române; și aceasta că, și Părintele Ioan s-a ostenit cu sârguință și reale împliniri, în viața reînviatului Institut Teologic Ortodox Român din Cluj-Napoca din 1990 încoace, devenind un teolog recunoscut în țară și peste hotare și un admirator al Mitropolitului Antonie Plămădeală.

Libertatea ca jertă și experiență a infinității

Grigore Dinu Moș
preot conferențiar universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

De multe ori libertatea a fost definită în chip negativ ca eliberare de patimi, de sine, de propria voință etc. După Vladimir Lossky, ideea de persoană implică libertatea față de fire[1], inclusiv față de propria voință naturală. Căci „voia omului este zid de aramă între noi și Dumnezeu, împiedicându-ne să ne apropiem de El și să vedem milostivirea Lui” (Avva Pimen). În afară de aceasta voință a firii mai există, după cum învață Sf. Maxim Mărturisitorul, o voință care alege, proprie persoanei, prin care aceasta primește sau respinge (sau chiar depășește – n.n.) ceea ce vrea firea[2].

În ceea ce privește libertatea de a alege între bine și rău, mai adâncă decât aceasta este libertatea în Dumnezeu a celor desăvârșiți care urmează în mod spontan și până la capăt binele, și a căror deschidere a sufletului este mult mai largă decât poate oferi alternativa acestor contrarii: bine și rău. E deschiderea personală în fața Sfintei Treimi. Care este deci conținutul afirmativ, pozitiv, al libertății, dincolo de intuirea ei în chip negativ?

După Părintele Constantin Galeriu, „libertatea e un atribut esențial al vocației de a stăpâni pământul și firea toată și pe noi înșine”[3]. A fi liberi înseamnă a fi stăpânitori de sine și a fi mai presus de lume. Dacă, după cum am arătat succint, libertatea se poate înțelege în raport cu patimile, cu lumea și cu sine însuși, întrebarea „Ce este, libertatea?” stăruie încă și greutatea ei cade aici: care este conținutul ei din perspectiva raportului dintre om și Dumnezeu? Ea nu este numai „eliberare de” și nu doar „stăpânire peste”, ci este și „libertate pentru” și „în”, și anume, spune Părintele Dumitru Stăniloae, că Dumnezeu vrea să-l facă pe om liber pentru iubirea Sa, pentru a-l face asemenea Lui[4], pentru a-l îndumnezei prin har: „Legea acestei libertăți

---

[1] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (București: Ed. Anastasia, 1995), 151.

[2] Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,*153.

[3] Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare* (București: Ed. Harisma, 1991), 69.

[4] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2 (București: EIBMBOR, 1997), 208.

este legea desăvârșită, ea constând în împlinirea poruncilor iubirii și făcându-ne fericiți prin faptele noastre, prin întipărirea adâncă a iubirii în ființa noastră”[5], prin descoperirea chipului dumnezeiesc.

„În aceasta constă libertatea: în iubirea de Dumnezeu și de aproapele”, învață Sfântul Siluan. Și tot el exclamă: „Iată adevărată libertate: să fii în Dumnezeu!”[6]. „Dumnezeu fiind infinit, prin El libertatea își întinde aripile în infinit[7].

Prin urmare, libertatea omului este participare la libertatea divină, care înseamnă însă, întâi de toate, supunere desăvârșită față de voința lui Dumnezeu și implicit tăierea voii proprii. „Când sufletul s-a predat cu totul voii lui Dumnezeu, Domnul Însuși începe să-l călăuzească (prin harul Său)[8] și sufletul este învățat direct de Dumnezeu”[9], „nu se teme de nimic”[10], „nu se îngrijește de nimic” și se odihnește în El, știind din experiență și din Scripturi că Domnul ne iubește și veghează asupra sufletelor noastre[11]. Și într-alt loc zice: „Și eu doresc libertatea și o caut ziua și noaptea. Am înțeles că ea este la Dumnezeu și e dată de Dumnezeu celor cu inimă smerită (...) și care și-au tăiat voia lor înaintea Lui”[12].

A nu te supune voinței lui Dumnezeu este o nebunie de vreme ce temeiul nostru ontologic ultim este voința divină (acele idei-voințe prin care s-au făcut toate, după cum învață Părinții), prin care suntem ținuți în existență. Adevărata libertate începe cu disponibilitatea totală față de voința lui Dumnezeu și prin ea în pogorârea în smerenie, stare în care Duhul Sfânt îl restaurează pe om, îl creează din nou, reîntipărind chipul lui Hristos în el, după cum – la un alt nivel, desigur – la facerea lumii, deasupra „abisului de ape” încălzea rațiunile lucrurilor, diferențiindu-le, scoțându-le din starea de indeterminare de la început. Astfel, îndrăznim să spunem că, în mod paradoxal, Dumnezeu îl face pe om părtaș la actul propriei creări din nimic; ducându-l până la nimicnicie. Se face totul în El si împreună cu el îl creează din nou și-l îndumnezeiește, și-l face ca fără de început prin harul cel fără de început – cum a zis Sf. Grigorie de Nyssa.

E starea de nimicnicie, de adânc de smerenie în care Dumnezeirea Se sălășluiește în el, pe cât e cu putință, îndumnezeindu-l. Căci așa cum există o vedere mai presus de vedere, o simțire mai presus de simțire, o înțelegere mai presus de înțelegere, care

---

[5] Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 209.

[6] Cuv. Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei* (Sibiu: Deisis, 1994), 110.

[7] Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, 70.

[8] Cuv. Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, 105.

[9] Cuv. Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, 101.

[10] Cuv. Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, 103.

[11] Cuv. Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, 105.

[12] Cuv. Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, 108.

se nasc prin lucrarea Duhului și încetarea puterilor naturale ale omului, adică e însăși vederea, simțirea și cunoașterea lui Dumnezeu de către Sine Însuși, la care omul participă prin har, cum învață Sf. Grigorie Palama[13], tot astfel credem că există o voință mai presus de voință și o libertate dincolo de libertate, a lui Dumnezeu Însuși, la care, de asemenea, omul e chemat să participe prin împărtășirea vieții divine intra-trinitare. Astfel, libertatea nu poate exista cu nici un chip decât în har, ca deschidere spre infinitatea divină[14].

Unirea cu Dumnezeu prin iubire, experiența acestei nesfârșiri, acestei nelimitări, a participării la deplinătatea existenței, e experiența libertății desăvârșite. Libertatea e viață, căci aceasta e veșnică noutate; e abundența vieții care se revarsă fără a se epuiza vreodată. Este – precum am mai spus – participare la libertatea Duhului, la însăși viața Sfintei Treimi, abis de smerenie care nu e limitat de nimic și har peste har. Din acest abis al libertății, care e profunzimea ultimă a persoanei, țâșnește acel „da" deplin spus veșnicului „da" dumnezeiesc care afirmă creația.

„În ultimă instanță" concluzionează Părintele Galeriu, „libertatea e trăită ca jertfă adusă lui Dumnezeu și aproapelui, căci libertatea în sine se identifică cu jertfa. E dezlegare și uitare de sine pentru a putea auzi apelul la noi valori și la infinita perfecțiune. Este eliberare de orice, chiar de mine, mai ales de mine, pentru a deveni disponibil unei reale schimbări, unei reale înnoiri. În acest context, libertatea e trecere (*pasah* – Paște), de la ceea ce sunt la ceea ce urmează să devin, uitare de ceea ce rămâne în urmă și alergare spre ceea ce este înainte. E răstignire, moarte și înviere, căci relația cu transcendența e o relație de jertfă, de moarte și înviere. Iar în transtendentă binele nu poate avea sfârșit"[15].

Astfel că sinergia sau împreuna lucrare cu Dumnezeu, care concretizează „în viață noastră relația dintre har și libertate înseamnă, înainte de toate, a muri și a învia cu Hristos și a te uni în chip negrăit cu El și cu Duhul Sfânt. Unirea cu Duhul e atât de intimă și de adâncă încât Acesta, zice Părintele Stăniloae, devine un „Eu" al nostru, pe când Hristos este – nu mai puțin intim – mai mult un „Tu" al nostru. Aproape că „Duhul Se șterge ca Persoană în fața persoanelor create pe care le ajută să-și însușească harul"[16], făcându-l al lor, nu însă în chipul vreunei posesii, ci în cel al dăruirii și primirii libere, în starea dăruirii de sine, a mulțumirii și a doxologiei, a euharistiei. Se smerește până la noi nu pentru ca apoi să ne înalțe, ca și cum smerenia

---

[13] Sf. Grigorei Palama, *Filocalia*, vol. 7, trad. de Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1977).

[14] Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 200.

[15] Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, 71.

[16] Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 201.

și înălțarea ar fi exterioare în timp, succesive, și chiar contradictorii, ci pentru ca să ne atragă mai adânc în smerenia Lui, care este deja și totodată și suprema înălțime a vieții dumnezeiești în neîncetata ei revărsare peste cei liberi și pe care îi face mereu mai liberi.

*

Felicitări Părintelui Profesor Ioan Chirilă pentru bogata sa activitate academică, științifică și didactică, pentru prezența sa inspirată în toate momentele importante din parcursul universitar-instituțional al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, și nu în ultimul rând, pentru activitatea de conducere și administrare în cadrul acestei instituții de învățământ. Vrednic slujitor al Bisericii, Părintele Ioan Chirilă a împlinit și a înmulțit prin faptă și prin cuvânt darul profetic și misiunea educativ-pastorală pe care le-a primit în calitate de sacerdot. Pentru acestea, îi suntem recunoscători și îi urăm ani mulți cu sănătate și mângâiere duhovnicească!

Sfântul Ioan Botezătorul
în reprezentări iconografice din Răsărit și Apus

Marcel Muntean
profesor universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Importanța pe care o deține Sf. Ioan Botezătorul în reprezentările din spațiul răsăritean și apusean este covârșitoare fiindcă, de cele mai multe ori, el este prezent alături de Mântuitorul și de Sfânta Fecioară.

Aproape niciunui iconar sau pictor nu i-a fost indiferentă personalitatea și, respectiv, tematica iconografică închinată acestui sfânt Înaintemergător și Botezător al Domnului nostru Iisus Hristos. De aceea, importanța pe care i-o acordă întreaga creștinătate are drept temei cuvântul pe care Mântuitorul l-a spus despre el ca fiind: „mai mult decât un prooroc. Că este acela despre care s-a scris: *Iată, Eu trimit înaintea feței Tale pe îngerul Meu, care va pregăti calea Ta înaintea Ta*. Adevărat grăiesc vouă: nu s-a ridicat între cei născuți din femei mai mare decât Ioan Botezătorul” (Mt 11,9-11).

Despre nașterea, viața, misiunea și moartea sa ne stau mărturie Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, iar în ceea ce privește icoanele și frescele dedicate lui, acestea coboară până în primele secole creștine, respectiv veacurile al II-III-lea, când silueta sa apare redată în scena Botezului.

În ceea ce privesc ipostazele compoziționale în care este reprezentat a celui numit înger în profeţia lui Maleahi (Mal 3,1), Erminia de pictură a lui Dionisie din Furna menționează 10 scene iconografice.

1. Vestirea nașterii Sfântului Ioan (Lc 1,57-64). Naşterea Sfântului Ioan i-a fost prevestită lui Zaharia de către Arhanghelul Gavriil, care a apărut înaintea sa în Templu, în timp ce acesta cădea. Zaharia se află în faţa unui altar, ţinând în mână o cădelniţă, iar îngerul stă înaintea sa. Pentru că s-a îndoit de cele spuse de trimisul Domnului (Elisabeta fiind, la momentul respectiv, stearpă), Zaharia a devenit mut. Spre a simboliza aceasta, de multe ori, Zaharia este reprezentat ţinând un deget la gură.

2. Naşterea cinstitului Înaintemergător (Lc 1,57-64). Scena se desfăşoară într-un dormitor; Elisabeta, o femeie bătrână, se află aşezată în pat, moaşele sunt în jurul său, iar în încăpere sunt prezenţi vecini și rude. Deşi iniţial pruncul ar fi

trebuit să poarte numele tatălui său, Zaharia, Elisabeta a refuzat, insistând ca numele pruncului să fie Ioan. De vreme ce acesta nu putea vorbi, Zaharia a confirmat cele spuse de soţia sa, scriind pe o tăbliţă numele *Ioan*. Din acel moment, profetului i-a revenit glasul. Zaharia poate fi reprezentat lângă pat, scriind numele pruncului pe tăbliţă, cu toate că numirea a avut loc la o distanţă de opt zile. Dionisie, pe lângă detaliile deja menționate, completează tabloul cu prezența pruncului care trebuie pictat în momentul îmbăierii sale, fiind secondat de tinere fete[1].

3. Elisabeta fuge cu Ioan în pustietate, impresionează prin simplitatea organizării compoziționale. Elisabeta și pruncul Ioan sunt redați în apropierea unei stânci grandioase, care îi ascunde pe jumătate, iar în spatele lor se zărește un ostaș cu sabia[2]. Episodul face aluzie la fuga în Egipt a Maicii Domnului cu Dreptul Iosif și cu pruncul Iisus[3].

4. Înaintemergătorul predicând în preajma Iordanului (Lc 3,1-17). Profetul este reprezentat stând în picioare, pe o piatră în mijlocul mulţimii, predicând. De obicei, ţine un rotulus cu inscripţia *Pocăiți-vă, că s-a apropiat Împărăția Cerurilor.*

5. Ioan învățând pe iudei și pe farisei. Compoziția repetă scena precedentă, la care se adaugă un detaliu reprezentat de un copac și o secure înfiptă în el, spre care Botezătorul își îndreaptă mâna sa, având, totodată, un filacter pe care stă scris: *Acum securea stă la rădăcina pomilor, [și tot pomul, care nu face roadă bună, se taie și se aruncă în foc]*[4].

6. Ioan botezând poporul [în râul Iordan] (Mt 3,5-6). Sfântul stă pe marginea râului Iordan, botezând o mulțime de bărbați, femei și copii. Unii se dezbracă pe mal şi intră în apă. Într-un filacter stau scrise cuvintele: *Eu unul vă botez cu apă [spre pocăință, dar Cel ce vine după mine... vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc]*[5].

7. Cea de-a șaptea reprezentare îl prezintă pe Ioan drept: **Înaintemergător** arătându-L pe Hristos mulțimii. Dionisie notează că**:** *acesta caută o urmă.*

8. Ioan Botezătorul mustrându-l pe Irod (Mc 6,17-20). Sfântul Ioan l-a mustrat pe Irod pentru că acesta a luat-o de soţie pe nevasta fratelui său, Irodiada. Împăratul şi nevasta sa sunt reprezentaţi aşezaţi pe tron. Fiica Irodiadei, Salomeea,

---

[1] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine* (București: Sophia, 2000), 168.

[2] James Hall, *Dictionary of Subject and Symbols in Art* (New Yor: Icon Harper Row, 1974), 172. *Ioan Botezătorul în sălbăticie* (Lc 1,80). Sfântul este reprezentat luându-şi rămas bun de la părinţii săi şi retrăgându-se în pustie, îndrumat de un înger. De multe ori, este reprezentat de unul singur, în împrejurimi împădurite, cu un miel la picioare, meditând sau rugându-se. Artiştii italieni şi spanioli, mai ales cei din secolele XVI şi XVII, îl portretizează ca pe un tânăr chipeş, acompaniat câteodată de către Hristos copil.

[3] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, 168.

[4] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, 169.

[5] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, 169.

stă lângă mama ei. Ioan, se află înaintea lui Irod, ținând un pergament deschis, cu textul: *Nu-ți este îngăduit să ții pe femeia fratelui tău*[6].

9. Închiderea lui Ioan Botezătorul în temniță. Imaginea descrie plastic interiorul temniței, iar în fața porții, Botezătorul este ținut cu mâinile legate, de către ostași[7].

10. Tăierea capului lui Ioan Botezătorul. Dionisie comprimă cele două evenimente[8] (Banchetul și Tăierea Capului), în timp ce, în pictura medievală, pot fi reprezentate două compoziții diferite[9].

În Erminia de pictură bizantină, alături de aceste scene, sunt descrise și alte trei la număr, numite **Întâia, A Doua și A Treia Aflare a Capului Sfântului Ioan Botezătorul**. Aceste compoziții sunt inspirate din Sfânta Tradiție, care consideră ca veridice cele trei pierderi și propriu-zis aflări ale cinstitului cap al Înaintemergătorului[10].

Concluzionând, Dionisie din Furna indică 13 teme iconografice ce corespund cu cele mai semnificative momente din viața și activitatea Sfântului Înaintemergător: 1.Vestirea nașterii Sfântului Ioan; 2. Nașterea cinstitului Înaintemergător; 3. Elisabeta fuge cu Ioan în pustie; 4. Înaintemergătorul predicând în preajma Iordanului; 5. Ioan învățând pe iudei și pe farisei; 6. Ioan botezând poporul în râul Iordan; 7. Înaintemergătorul arătându-L pe Hristos poporului; 8. Ioan Botezătorul mustrându-l pe Irod; 9. Închiderea lui Ioan Botezătorul în temniță; 10. Tăierea capului lui Ioan Botezătorul; 11. Întâia aflare a capului Sfântului Ioan Botezătorul; 12. A doua aflare capului Sfântului Ioan Botezătorul; 13. A treia aflare capului Sfântului Ioan Botezătorul.

Printre cele mai dese redări ale Sfântului sunt, bineînțeles, cele care ni-l înfățișează singur, dar și imagini ale *Botezului Domnului*, precum şi ale Salomeei cu capul Sfântului Ioan.

În iconografia răsăriteană, chipul său este vizualizat pe iconostas, fiind pictat împreună cu Maica Domnului și Mântuitorul Hristos în magistrala reprezentare iconografică *Deisis.* Acest tip iconic mai are numele și de *Triomorphon*, cu Hristos înfățișat în centru și secondat de Fecioară și de Înaintemergător, idee deja amintită. În imediata lor apropiere se desfășoară șirul celor douăsprezece icoane, șase de o parte și alte șase de cealaltă parte cu figurile Sfinților Apostoli.

---

[6] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, 169.

[7] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, 169.

[8] Hall, *Dictionary of Subject and Symbols in Art*, 173.

[9] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, 169-70.

[10] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, 170.

Sf. Ioan Botezătorul, mai este zugrăvit și în alte două icoane din registrul icoanelor praznicare, respectiv în icoana *Botezului Domnului* și în cea a *Pogorârii la iad* sau *a Învierii Domnului*.

În icoana *Botezului* este reliefat în partea stângă, pe malul Iordanului, având mâna stângă ridicată deasupra capului lui Hristos, în gestul botezului, în vreme ce, în cea de-a doua este tot la fel pictat pe latura stângă a reprezentării, fiind însoțit de alte figuri veterotestamentare: David, Solomon, Abel etc.

Atunci când biserica poartă hramul său, ori în alte cazuri diverse, bustul ori figura sa întreagă o revedem în rândul icoanelor mari, împărătești. În acest caz chipul lui este zugrăvit în proporții mai mari, fiind situat aproape de credincioși[11].

În amplele ansambluri monumentale ale bisericilor bizantine, Sfântul Ioan mai poate fi înfățișat în două ipostaze; cea dintâi ni-l arată într-un spațiu singular al pronaosului, pe arc, așa cum apare în Biserica de la Daphni și, în cea de-a doua, îl vedem pe cupola centrală a naosului dimpreună cu Fecioara Maria, Sfinții Îngeri și Arhangheli[12].

În arta bizantină Sfântul Ioan este deseori redat purtând aripi de înger, asemeni unui mesager al Domnului. Alteori, dar mai puţin frecvent, în mod special în lucrări de artă din Italia şi Spania, acesta apare ca un tânăr idealizat, chipeş, aflându-se singur în pustiu[13].

În iconografia apuseană îl vedem adesea în scene cu ilustrări din viaţa sa; acestea se găsesc în biserici, bazilici ori mănăstiri. Sf. Ioan Botezătorul este, totodată, redat în decoraţiile altarelor, cu figura sa slabă, purtând tunică şi ţinând în mână o cruce lungă şi subţire.

Sfântul este ilustrat plastic în două posturi sau ipostaze: a) asemeni unui copil, împreună cu Pruncul Hristos, în compoziții, reprezentând *Sfânta Familie*. Această temă, pentru care nu există temei biblic, apare pentru prima dată în arta renascentistă italiană. În unele reprezentări ale Fecioarei Maria cu Pruncul, Sfântul Ioan este pictat ca un copil, ca urmare a faptului că acesta a proorocit venirea Mântuitorului. Sfântul Botezător al Domnului este zugrăvit ca fiind cel mai în vârstă dintre cei doi prunci, ţinând în mână o cruce.

b) adult, de obicei acesta este redat având un chip ascetic, purtând o tunică din blană, cu un brâu din piele la mijloc. Câteodată, ţine în mână un fagure de miere, care, alături de lăcuste, reprezintă detalii privind hrana sa în pustie. Alteori ţine un miel, care, în reprezentări mai timpurii, avea un nimb cu însemnele cruciforme.

---

[11] Constantine Cavarnos, *Ghid de iconografie bizantină,* trad. de Anca Popescu (București: Sophia, 2005), 193-4.

[12] Cavarnos, *Ghid de iconografie bizantină*, 194.

[13] Louis Réau, *Iconogrphie de L'Art Chrétien*, vol. 2 (Paris: Presses Universitaires de France, 1957), 437-8.

Mielul era însoțit de inscripţia: *Ecce Agnus Dei (Iată Mielul lui Dumnezeu)*, provenită din Evanghelia după Ioan (In 1,36). O caracteristică aproape nelipsită este crucea pe care o poartă în mână, prelungă şi suplă. Uneori poartă în mână şi o cristelniţă.

Sfântul Ioan este sfântul patron-protector al mai multor oraşe din Italia dintre care menționăm, în primul rând, Florenţa. Imagini numeroase, reprezentând scene ale ciclul vieţii sale, sunt prezente în lăcașurile de cult închinate lui. De asemenea, baptisteriile sunt dedicate Sfântului Ioan Botezătorul. El apare, totuşi, şi în cadrul unor reprezentări ale Fecioarei, alături de Sf. Ioan Evanghelistul, ori fiind însoțit de alţi sfinţi, precum: Zenovie, Cosma şi Damian, Iulian Ospitalierul, patronii familiei de Medici din Florenţa, sau împreună cu Sfântul Sebastian, în tablouri votive împotriva ciumei. Scene ale vieţii acestuia sunt reprezentate, atât în cicluri narative, cât şi în imagini singulare.

O serie de exemple preluate din aria răsăriteană și cea apuseană întregesc acest studiu. Icoanele și frescele, panourile de altar ori pânzele înnobilate în tehnica picturii în ulei, îl înfățișează în ipostaze distincte. Astfel, el apare zugrăvit: portret, bust, figură întreagă sau în picioare, în cicluri inspirate din viața sa, în binecunoscutele icoane aghiografice, în compoziții consacrate temelor biblice, în ciclul vieții Mântuitorului, a Maicii Domnului ori în alte teme complexe.

Ca o caracteristică aparte, figura sa are câteva elemente tipologice, distincte: capul spiritualizat, străjuit de barba răsfirată și de părul buclat, statura zveltă, veșmintele simple compuse din tunică și himation, colorate în verde, ocru și brun.

În icoana cretană de tip *Deisis*[14], Mântuitorul este înfățișat în gestul binecuvântării, avându-i, de o parte pe Maica Sa, în vreme ce în cealaltă parte, îl vedem pe Sfântul Ioan Înaintemergătorul, în chip de orant. Toate cele trei figuri sunt redate stând în picioare, cei doi rugători fiind pictați din profil, iar Hristos din față. Veșmintele definesc și caracterizează tipologia siluetelor și a portretelor. Se remarcă faptul că, Sfântul Ioan și Maica Domnului sunt pictați în proporții mai mici, decât Hristos. În ceea ce privește cromatica, ea este una reținută; predomină aurul și roșul stins cu accente grave, verdele în mantia Sfântului Ioan și griul albăstrui în hitonul Fecioarei.

Icoană Sfântului Ioan Botezătorul, realizată în tehnic tempera pe lemn, în secolul al XIV-lea, în Macedonia, îl reprezintă pe Înaintemergător bust. Stilul icoanei este cunoscut ca aparținând școlii macedonene. Sfântul Ioan binecuvântează cu mâna dreaptă, în timp ce cu mâna stângă susține o cruce înaltă și un pergament desfășurat. Proplasma chipului și a mâinilor este de culoarea grâului copt. Detaliile, precum: sprâncenele lungi și subțiri, nasul, de asemenea prelung, cu nările frumos desenate și părul, acesta din urmă este sugerat cu șuvițe ample ce cad peste cei

[14] Vezi icoana *Deisis*, tempera pe lemn, sec. al XVI-lea, Princeton University Art Museum

doi umeri. Culoarea părului este negru-roșiatic amestecat cu puțin ocru; la fel și mustața și barba. Ochii lui blânzi, în nuanțe castanii ne privesc cu intensitate. Tunica Sfântului Ioan Botezătorul este de culoarea verde-ocru luminos și mantia este în armonie cu ansamblul.

Icoana de secol XV care este realizată în tempera pe lemn și se păstrează la Muzeul Andrei Rubliov, Moscova ce provine după unii din şcoala moscovită, este cu siguranţă ieşită din cercul lui Rubliov sau, după alţii, pictată chiar de el, ni-l prezintă pe Sfîntul Înaintemergător bust, cu mâinile înainte şi cu palmele deschise în chip de orant. Capul este uşor aplecat înainte, fapt ce demonstrează că lucrarea se înscrie într-o compoziţie mai amplă, de tip *Deisis*. Impresionantă este atitudinea Sfântului ce exprimă bunătate şi seriozitate. Faţa sa poartă urmele unui ascetism pronunţat, avînd în vedere postul şi rugăciunea pe care şi le asuma cu prioritate şi perseverenţă. Ocrul amesecat cu alb şi brun sînt culorile ce intră în componenţa chipului şi a mîinilor. Iconografii apelează la un registru coloristic restrîns, deoarece, prin intermediul culorilor, ei redau materia transfigurată, ţinând cont de prescripţiile Erminiei de pictură bizantine. Totodată, desenul precis şi minuţios al Sfîntului exprimă aceeaşi dorinţă de însufleţire a elementelor de recuzită artistică. În caracterizarea tiplogiei lui Ioan, pictorul recurge la o stilizare a detaliilor, astfel că gura, urechile şi ochii sunt mai mici în raport cu supleţea nasului şi a frunţii. Părul cade în şuviţe lungi, încadrînd faţa ce descrie forma unui oval. Barba amplă se structurează într-o ritmicitate, arcuindu-se la extremităţi. Smerenia caracterizează chipul transfigurat al Înaintemergătorului. Veşmintele sale pictate într-un raport cromatic de verde închis, luminat pe alocuri, definesc întregul şi se acordă cu armonia detaliilor anatomice. Atitudinea iconică a Sfîntului Ioan reprezintă un exemplu de rugăciune pentru noi credincioşii, mijlocitor fiind înaintea lui Hristos dimpreună cu Maica Domnului şi cu toţi sfinţii[15].

Într-o altă icoană din spațiul rus, Sf. Ioan Botezătorul este redat bust și cu aripi. Icoana provine din Rusia și a fost realizată pe la 1700. Mâna dreaptă este ridicată în semn de blagoslovire, iar cea stângă susține un pergament și un potir în care îl vedem pe Hristos Emanuel. Portretul Botezătorului este ușor alungit, precum al unui tânăr; predomină nasul subțire, barba interesant desenată și părul prelung ce cade în șuvițe. Trupul este înveșmântat cu un hiton de culoare gri-albăstrui, peste care se află mantia colorată într-o proplasmă brun-roșiatică, luminată în nuanțe verde-gri Prezența aurului în nimbul ce înconjoară portretul, dar și în literele înscrise în partea superioară a temei și pe asistele celor două aripi (asemeni unor raze paralele), dau strălucire și valoare estetică icoanei.

[15] Andrei Rubliov, *Sfântul Ioan Botezătorul*, tempera pe lemn, sec. al XV-lea, Muzeul Andrei Rubliov, Moscova în https://ziarulfaclia.ro/a_1/icoana-sfintului-ioan-botezatorul-din-muzeul-andrei-rubliov-de-la-moscova/ 6, accesat în 10.11 2021.

Icoana *Sfântului Ioan Botezătorul cu aripi*, ce aparține secolului al XVI-lea, provine din Heraklion, face parte din școala cretană de pictură. Sfântul este figurat în poziție de contrapost. Și în acest caz, tipologia figurii sale prezintă elementele caracteristice, respectiv, mâna dreaptă binecuvântând și cea stângă ținând un filacter desfășurat și o cruce zveltă și înaltă. Cele două aripi mari ne amintesc de cuvintele profetului Maleahi „Iată, Eu îl trimit pe îngerul Meu, și el va pregăti calea înaintea feței Mele" (Mal 3,1).

O altă icoană importantă cu multe scene din viața sfântului este una din secolul al XVI-lea și provine din Rusia. Stilizarea și transfigurarea detaliilor anatomice și a recuzitei sunt laitmotivul specific iconografiei slave. Și în acest caz, Sfântul apare în picioare, redat mult mai mare decât celelalte figuri ce aparțin temei, iar ca elemente distincte observăm capul său tăiat, susținut pe brațul stâng și aripile monumentale. În spatele său se vizualizează un fragment muntos presărat cu câteva tufișuri colorate într-o armonie de ocru cald și verde. Pe cele patru laturi ale icoanei vedem zugrăvite șaisprezece scene din viața sa. Această icoană se încadrează în tipul cunoscut drept, *hagiografică*.

Panoul de altar realizat în tempera pe lemn, de la Galeria Uffizi, Florența, a fost făurit de pictorul italian Giovanni del Biondo (activ între 1356-1399). Compus într-o structură asemănătoare icoanelor haghiografice, tabloul monumental așează în jurul Sfântului Ioan unsprezece scene din viața sa. Proorocul e pictat în picioare, poartă în mâna dreaptă un filacter desfășurat, pe care sunt scrise următoarele: „eu sunt glasul celui care strigă în deșert" (Mt 3,3), iar în mâna stângă crucea. Semnificativă și simbolică este ținuta compusă din piele de cămilă și himation (sau mantie) de culoare roșu deschis și legat pe umărul drept. Sfântul apare triumfător, călcând peste regele Irod, care se află la picioarele sale. La rândul său, și regele Galileii, pictat cu coroană, susține un sfetoc fluturând în sus, având următorul text: „Nebunii de noi! Am socotit viaţa lui o nebunie şi moartea lui o ticăloşie. Şi iată cum a fost socotit între fiii lui Dumnezeu şi partea lui între sfinţi!" (Sol 5,4)[16]. Temele surprinse pe cele două laturi, de sus în jos și de la stânga către dreapta, sunt: *Vestirea Nașterii, Vizitațiunea, Nașterea Sfântului Înaintemergător, Zaharia scrie numele pruncului, Sfântul în deșert, Predica din deșert, Botezul Domnului, Banchetul lui Irod, Tăierea capului Înaintemergătorului, Salomeea dă capul Irodiadei* și, în mijlocul predelei, *Învierea Domnului.* În partea de sus, doi serafimi și un heruvim străjuiesc întregul compozițional.

[16] Giovanni del Biondo, *Sfântul Ioan Botezătorul și scene din viața sa*, tempera pe lemn, sec. al XIV-lea, Galeria Uffizi, Florența în https://www.uffizi.it/opere/Battista-storie-biondo, accesat în 18 11. 2021.

Compoziția *Botezul lui Hristos* a lui Andrea del Verrocchio (1435-1488)[17] ni-L înfățișează pe Iisus în centrul scenei, având palmele reunite în gestul rugăciunii, iar deasupra Sa se observă alte două palme deschise, semnificându-L pe Dumnezeu Tatăl, iar, puțin mai jos, este pictat un porumbel alb, simbolizând Duhul Sfânt. În partea stângă doi îngeri stau îngenunchiați, cel din stânga fiind pictat chiar de Leonardo da Vinci, în vreme ce în partea opusă îl vedem pe Sfântul Ioan turmând apă deasupra capului lui Hristos. Prospețimea picturii, claritatea stilului reflectat prin desenul cursiv, frumusețea formelor a contrastului de clarobscur bine echilibrat, definesc această lucrare de la începutul creației leonardești; chiar dacă aportul său a fost doar în parte, compoziția fiind semnată de maestrul său, Verrocchio[18].

Compoziția piramidală *Fecioara cu Pruncul și Sfântul Ioan Botezătorul*[19], specifică Renașterii a fost îmbrățișată cu mult entuziasm și de Rafael (1483-1520), alături de alți maeștrii italieni ai veacurilor al XV-XVI-lea. Artistul va reformula scene similare, închinate Fecioarei Maria, Mântuitorului și Sfântului Ioan Înaintemergătorul[20]. Cunoscută cu titlul *La belle Jardinière* (Frumoasa Grădinăreasă), scena o prezintă pe Fecioara Maria șezând, surprinsă fiind într-o atitudine firească, alături de Pruncul divin ce se află în stânga sa. Îngenunchiat și plasat în partea opusă, Sf. Ioan Botezătorul îl privește admirativ pe Hristos copil. Cei doi prunci sunt înfățișați, unul nud și altul cu o tunică, acest ultim detaliu tipologic este cel cu care îl identificăm ca Înaintemergător. Peisajul domol, dominat de munți și clădiri văzute în adâncime, acompaniază atmosfera pacifistă și intimă ce domină ansamblul armonios, din punct de vedere cromatic.

Sfântul Ioan pictat de Leonardo da Vinci în intervalul 1513-1516, care se păstrează la Muzeul Luvru, Paris, este figurat bust, tânăr și imberb. El are mâna dreaptă ridicată și degetul său ne arată Sfânta Cruce, adică Jertfa Mântuitorului. Leonardo da Vinci (1452-1519), accentuează clarobscurlul pânzei, prin dominanta de monocromie, luminând excesiv portretul cu zâmbetul său enigmatic și degetul sfântului. Ideea ce se desprinde din tablou și mesajul pe care ni-l transmite este legat de cuvintele Evanghelistului Ioan care le pune pe seama Sfântului Ioan Înaintemergătorul: *Acela trebuie să crească, iar eu să mă micșorez* (In 3,30).

---

[17] Andrea del Verrocchio, *Botezul lui Hristos*, tempera pe lemn, 1475, Galeria Uffizi, Florența.

[18] *Leonardo da Vinci* (București: Meridiane, 2006), 5. Verrocchio menționează că, după această colaborare cu Leonardo, nu se va mai apuca niciodată să picteze.

[19] Compoziția realizată în ulei pe pânză în intervalul 1507-1509 se păstrează la Muzeul Luvru, Paris.

[20] Amintim de tabloul *Fecioara cu Pruncul și cu Sfânta Ana* pictat de Leonardo da Vinci în aceeași perioadă. Rafael a mai pictat și alte scene asemănătoare, dintre acestea reținem: *Fecioara cu sticletele*, *Fecioara pe pajiște* etc.

Altfel spus, pe sine se vrea micșorându-se, iar pe Mântuitor îl vrea crescând, biruind, împlinind Scriptura.

Sf. Ioan Botezătorul pictat de Tizian Vecellio[21] este reprezentat în întregime, fiind compus central și în poziție de contrapost. Trupul îi este parțial acoperit cu o bucată de piele ce este prinsă la mijloc cu o cingătoare. El este încadrat într-un peisaj, ce se închide în partea dreaptă printr-un povârniș înalt și o stâncă, și se deschide, în partea opusă, spre o perspectivă avântată cu copaci, râu și cer. La picioarele Sfântului se vizualizează un miel culcat, aluzie la cuvintele sale: *Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii* (In 1,29). Chemarea primilor discipoli (ce vor deveni, mai apoi ucenicii Domnului) este exprimată plastic de Tizian (1488/90-1576) prin privirea încrezătoare, emoționantă, alături de gestul mâinii cu degetul întins, îndreptate ambele, în aceeași partea stângă.

Michelangelo Merisi (1571-1610), cunoscut cu numele de *Caravaggio,* a pictat opt pânze închinate Sfântului Înaintemergător. O compoziție monumentală, ce aparține Muzeului Catedralei din Toledo a fost deseori atribuită unui ucenic de-al său (Bartolomeo Cavarozzi); cu toate acestea ea pare să fie o operă, din tinerețe, a maestrului. Sfântul este pictat precum un adolescent, ce stă aplecat și privește în jos către mielul de la picioarele sale. Asemănător unui studiu de atelier, el este rânduit pe o draperie grandioasă de culoarea roșie, corpul său feciorelnic descrie o diagonală ascendentă ce leagă colțurile pânzei, stânga jos, dreapta sus. Trei sunt elementele ce ne duc cu gândul la detaliile ce îl caracterizează pe Sfântul Ioan: crucea zveltă, susținută asemeni unui toiag, veșmântul din păr de cămilă și mielul așezat în partea dreaptă, aluzie la *Mielul-Hristos*. Tot cu sens simbolic poate fi interpretată și vița de vie, aceasta se vede în spatele personajului, fiind o prefigurare a Cinei celei de Taină[22].

În variantele dedicate Sfântului Ioan, *Δομήνικος Θεοτοκόπουλος*, numit El Greco (1541-1614) ni-l înfățișează în varii ipostaze, dar poate cea mai frecventă este cea care ni-l arată în picioare, într-o poziție de contrapost, văzut frontal, susținând crucea din trestie și fiind înveșmântat în haina aspră din păr de cămilă. Aceste ultime detalii ne amintesc de cuvântul Mântuitorului referitoare la „cel mai mare dintre cei născuți dintre femeie” (Mt 11,11; Lc 7,28); el nefiind nici o „trestie clătinată de vânt”, nici un „om îmbrăcat în haine moi” (Mt 11,7-8). Pictorul îl reprezintă pe prooroc în ambianța unui peisaj, văzut într-o perspectivă joasă cu deal, arbuști, zidire (posibil Escurialul), stânci și cer. Simbolică este compunerea norilor mișcători (dinamici), ce creează în jurul figurii o formă circulară, similară unui nimb impozant.

[21] Pictură în ulei pe pânză, 1540, Gallerie Dell` Accademia, Veneția.

[22] Caravaggio, *Sfântul Ioan Botezătorul*, ulei pe pânză, circa 1598, Muzeul Catedralei, Toledo https://www.arteworld.it/san-giovanni-battista-caravaggio-analisi/, accesat în 15 11. 2021.

De asemenea, este prezent în scenă și mielul cu un stindard pe a cărui flamură se văd cuvintele *Agnus Dei (Mielul Domnului)*.

Concluziile aferente acestui studiu privind modalitatea de reprezentare a Sfântului Ioan Botezătorul în spațiul iconografic răsăritean și apusean, mai cu seamă în ceea ce privește pictura, sunt într-un fel similare. Sfântul Înaintemergător este cinstit prin imagini plastice, atât în icoane, cât și în tablouri religioase. Figura și portretul său prezintă caracteristici general valabile: silueta zveltă, costumația sumară, prezența crucii, chipul imberb, sau dominat de barbă, și părul amplu. Cu toate acestea, în prima categorie se disting elemente tipologice ce țin de canon și de transfigurarea specific bizantină, iar în cea de-a doua accentul cade pe redarea realistă, marcată de viziunea curentelor artistice, în cazul nostru, Renaștere, Manierism, Baroc. Dacă în icoane fondul de aur ne duce cu gândul la lumea suprasensibilă a divinității, tablourile religioase operează cu sugerarea luminii reale și a celei de-a treia dimensiuni perspectivale, adâncimea. Culoarea, în acorduri contrastante, dar și armonioase, este apanajul marilor personalități apusene, în vreme ce raportul subtil, rafinat, de două sau maxim trei culori, numit bicromie ori tricromie, definește cel mai bine limbajul transfigurat al icoanei.

*

Finalizând această prezentare, ținem să precizăm că, întregul studiu îl aducem drept mulțumire distinsului nostru coleg, Părintelui Profesor Ioan Chirilă, cu ocazia împlinirii frumoasei vârste de 60 de ani, căruia îi dorim sănătate, împliniri roditoare în frumoasa misiune pe care o cinstește cu multă râvnă, împreună cu urarea: Întru mulți ani, Părinte!

„Arena luptelor duhovnicești” – locul și rolul *inimii* în viața morală și spirituală a omului

Gabriel Noje
lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Preliminarii

Pe baza mărturiei Sfintei Scripturi, creștinismul răsăritean a văzut, așa cum subliniază mitropolitul Kallistos Ware[1], în noțiunea de „inimă” (ebr. *leb*, gr. *kardia*) unul din simbolurile cheie, dar și din mijloacele exprese, prin care a evidențiat unitatea omului de ființă spirituală în trup. Pentru a înțelege mai bine motivul pentru care această unitate a ființei umane a fost și este exprimată în tradiția teologică a răsăritului creștin prin simbolismul inimii, ne propunem în studiul de față să realizăm o scurtă incursiune asupra sensurilor acestui cuvânt în paginile Scripturii ambelor Testamente, apoi să arătăm, în mod succint, care sunt semnificațiile inimii în antropologia și spiritualitatea răsăriteană. Considerăm că acest demers este absolut necesar și justificat pentru a pune în evidență caracterul holist al învățăturii antropologice creștine, care îl prezintă pe om ca ființă întrupată. Nu în ultimul rând, dat fiind faptul că pământul inimii este locul în care se câștigă sau se pierd marile bătălii spirituale ale omului, paginile de față urmăresc să atragă atenția asupra și să îndemne la o responsabilă educație morală și duhovnicească a inimii.

Semnificațiile *inimii* în paginile Sfintei Scripturi

Referințele la inimă sunt în cuprinsul Sfintei Scripturi extrem de numeroase. Totuși, la o analiză atentă a ocurențelor termenului în textele Vechiului Testament ajungem ușor la concluzia că avem de-a face cu o noțiune plurivalentă, ale cărei sensuri sunt, antropologic privind lucrurile, complementare. Noțiunea biblică de „inimă” este, așadar, foarte complexă[2] și este folosită pentru a descrie existența umană

---

[1] Vezi Kallistos Ware, „«Ajutorul și dușmanul meu»: trupul în creștinismul grec,” în Sarah Coakley (ed.), *Religia și Trupul*, trad. de Dan Șerban Sava (București: Ed. Univers, 2003), 112.

[2] „În Biblie, cuvântul inimă (*lev* sau *levav*, *kardia*) nu desemnează poate mai mult de zece ori organul corporal, în timp ce de o mie de ori e folosită în sens metaforic pentru a desemna sediul diferitelor funcții psihologice. Inima e cea care gândește, care reflectează, face planuri, ia horărâri, își asumă responsabilități. Ea și nu sufletul, joacă rolul central în viața lăuntrică.

în toate dimensiunile sau aspectele ei definitorii[3]. Inima reprezintă, din punct de vedere biblic vechitestementar, centrul omului. Observația unui exeget al Vechiului Testament este, în acest caz, bine venită și foarte pertinentă: „Evreul se gândea și vorbea despre om în întregimea sa – cu toate atributele sale fizice, intelectuale și fiziologice, iar inima era concepută ca un centru de conducere a tuturor funcțiilor. (...) Caracter, personalitate, voință, minte sunt termeni moderni care reflectă ceva din înțelesul «inimii» în sensul în care acest termen este folosit în Biblie”[4].

Prin urmare, ne oprim în continuare, pe rând, asupra sensurilor pe care termenul „inimă” le are în Vechiul și, respectiv, Noul Testament. Primul sens – cel mai elementar de altfel și mai rar utilizat – al noțiunii în Vechiul Testament este, firesc, cel biologic. Inima reprezintă în acest sens principalul organ al trupului omenesc și cel a cărui bună funcționare asigură vitalitatea omului – „întărește-ți inima [trupul, n.n] cu o bucată de pâine și apoi vei pleca” (Jud 19,5).

Un alt sens, strâns legat de cel biologic, este cel psihologic. Inima este în acest caz sediul afectivității ființei umane, aceasta fiind cea care resimte, de pildă, atât suferințele cât și bucuriile omului – „inima cunoaște amărăciunile sale, iar un străin nu poate împărți bucuriile ei”, ni se spune în Pilde 14,10. Un lucru demn de reținut, legat de semnificația psihologică a inimii, este acela că în scrierile vechitestamentare stările afective sau emoționale ale omului sunt redate prin sau își găsesc corespondentul în diverse stări fiziologice ale inimii[5]. Așa înțelegem, de exemplu, de ce ideea de suferință sau de mâhnire este deseori descrisă sau accentuată în cartea Psalmilor prin senzația fiziologică a unor bătăi rapide ale inimii: „*Inima mea s-a tulburat* [lit. a avut palpitații, a bătut repede, n.n.]” (Ps 37,10). În mod similar, sentimentele de frică, spaimă sau îngrijorare sunt exprimate printr-o senzație de tulburare sau de neliniște a inimii: „Atunci *s-a tulburat inima lor* și cu spaimă ziceau unul către altul” (Fac 42, 28); „Și *s-a neliniștit* inima regelui Siriei de întâmplarea aceasta” (4 Rg 6, 11).

Pe de altă parte, în alte texte ale Sfintei Scripturi a Vechiului Testament, prin noțiunea de „inimă” este indicată și facultatea rațională, intelectuală sau cunoscătoare

---

Sediu al vieții morale, inima e sediul vieții religioase” – *cf.* Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea răsăritului creștin. II. Rugăciunea*, trad. de Ioan Ică Jr. (Sibiu: Deisis, 1998), 251-2.

[3] Pentru prezentarea semnificațiilor noțiunii de „inimă” în paginile Scripturii Vechiului Testament, informații prețioase am găsit la Helmer Ringgren, „Lebe,” în G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry (eds.), *Theological Dictionary of The Old Testament*, Vol. VII, trans. by David E. Green (William B. Eerdmans Publishing Co., 1995), 400-34. Vezi și B. O. Banwell, „Inimă,” în J.D. Douglas (ed.), *Dicționar Biblic*, 573-4. În argumentarea noastră am urmat în linii mari ideilor dezvoltate în cadrul acestor două articole.

[4] Cf. Banwell, „Inimă,” 573.

[5] Ringgren, „Lebe,” 414.

a omului, precum și o seamă de activități corelate acesteia. Despre Faraon, pentru faptul că nu a luat la cunoștință sau nu a dat atenție avertizării aduse lui de către Moise, Scriptura consemnează că „nu a pus la inimă aceasta" (Ieș 7,23). Mai mult decât atât, Biblia localizează actul de reflecție al omului ca având loc chiar în inima acestuia: „Nu cumva *să zici în inima ta*: popoarele acestea sunt mai mari la număr decât mine, cum le voi putea izgoni" (Deut 7,14).

Tot în inimă însă își au originea și gândurile omului: „ca să cunoști gândurile inimii tale" (Dn 2,30). În plus, cu inima omul poate să cunoască lucrurile fizice, palpabile, vizibile (c*f*. Ios 14,7), dar, în egală măsură, cunoașterea inimii poate să fie îndreptată spre povețele părintești (Pilde 6,21), spre vorbele înțelepte (Pilde 4,21) sau spre cunoașterea legii dumnezeiești (Deut 6,6)[6]. Nu lipsit de importanță este faptul că dorința de știință – acest nivel superior al cunoașterii umane – caracterizează doar inimile care au dobândit și se îndeletnicesc cu înțelepciunea – „inima înțeleaptă caută știința" (Pilde 15,14).

Potrivit Scripturii, centrul volițional și cel moral al omului își au originea, de asemenea, tot în inima acestuia[7]. Aici, adică în inima, se iau hotărârile ferme de a întreprinde o acțiune exactă: „Atunci și-a zis David în inima sa... [...] S-a sculat David și a plecat...." (1Rg 27,1-2). Biblia arată pe urmă că intențiile omului nu sunt niciodată neutre din punct de vedere moral, așa se face că din inimă ies și intențiile înspre bine, dar mai ales cele care înclină spre rău: „*dorințele inimii lor* sunt îndreptate la rău în toate zilele" (Fac 6,5) – afirmă Sfânta Scriptură despre urmașii protopărinților noștri.

Din punctul de vedere al antropologiei biblice, pe lângă aspectele prezentate mai sus, importanța inimii în paginile Sfintei Scripturi vechitestamentare rezidă, mai presus de toate, în recunoașterea acesteia ca centru al vieții spirituale sau al experienței religioase a ființei create de Dumnezeu[8]. Cu alte cuvinte, conform mărturiilor scripturistice experiența religioasă a omului își are rădăcinile adânc înfipte în inima acestuia, și, din această perspectivă, inima este prin excelență percepută ca un organ spiritual[9]. Ea este simbolul cel mai adecvat folosit în Biblie pentru a defini interiorul sau străfundul omului.

---

[6] Ringgren, „Lebe," 419.

[7] Banwell, „Inimă," 573.

[8] Vezi Ringgren, „Lebe," 425.

[9] „Dacă parcurgem Biblia, mai ales părțile ei cele mai arhaice și mai puțin intelectuale, vedem bine că inima nu este numai un organ fiziologic, unde răsună emoțiile, ci ea simbolizează de asemenea, în sensul cel mai realist, centrul integrării persoanale a facultăților umane și locul războiului duhovnicesc" – Olivier Clément, *Întrebări asupra omului*, trad. de Iosif Pop și Ciprian Șpan (Alba-Iulia: Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, 1997), 81.

În acest sens, urmând teologului Paul Evdokimov[10], susținem că Sfânta Scriptură conferă inimii o semnificație net superioară celei prezentate de obicei în literatura psihologică, care o reduce adesea la înțelesul de centru emoțional afectiv.

În unele dintre texte, mai ales în acelea în care noțiunea de inimă este utilizată ca substitut pentru suflet, legătura spirituală directă dintre Dumnezeu și om este scoasă în evidență prin accentuarea ideii că Dumnezeu este, în primul rând, creatorul inimii oamenilor, El este recunoscut ca fiind „Cel ce a zidit îndeosebi inimile lor" (Ps 32,15). Din acest motiv, omul are – ca răspuns la actul creației divine – înscrisă în ființa și inima lui tendința de a-l căuta pe Dumnezeu: „Cu toată inima te-am căutat pe Tine" (Ps 118,10). Apoi, în virtutea acestui fapt al creației, nu întâmplător porunca cea mai mare a legii pretindea un devotament absolut din partea inimii omului, adică unul izvorât din străfundul acestuia: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul Tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta" (Deut 6,5). Dintr-o altă perspectivă, din faptul că Dumnezeu este Creatorul inimii tuturor oamenilor rezultă, în consecință, și acela că El este și singurul care cunoaște cel mai bine substratul lăuntric al fiecăruia și, în acest caz, El răsplătește oricărui om conform intențiilor sale: „să faci și să dai fiecăruia după căile [intențiile, n.n.] sale, după cum Tu cunoști inima lui; căci tu singur știi inima tuturor fiilor oamenilor" (1Rg 8,39).

Adeseori, inima omului este „vizitată" de Dumnezeu, devenind obiectul predilect al cercetării dumnezeiești, din acest motiv Dumnezeu fiind numit în Scriptură „cel ce cerci inimile și rărunchii" (Ps 7,9), inima având aici și sensul de conștiință a omului. În acest fel se descoperă importanța curăției sau purității inimii, care este decisivă pentru comuniunea cu Dumnezeu, deoarece „Domnul se uită la inimă" (1Rg 16,7). Pentru a se întâlni cu Dumnezeu, omul trebuie să-și deschidă inima, să evite „împietrirea" ei prin necredință (Num 14,11). O condiție necesară pentru apropierea de Dumnezeu este smerenia, căci „aproape e Domnul de cei umiliți la inimă" (Ps 33,17). Mai mult decât atât, răsplata celor care îl caută cu toată ființa lor pe Dumnezeu și îi respectă poruncile Sale este fericirea: „Fericiți cei ce păzesc poruncile Lui și-L caută cu toată inima lor" (Ps 118,2).

În Noul Testament, întâlnim noțiunea de „inimă" (*kardia*) cu sensuri similare celor din Vechiul Testament[11]. Astfel, faptul că activitatea intelectuală[12] a omului se

---

[10] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Ioan Popa (București: EIBMBOR, 1996), 72. „Acest termen [inima, n.n.] nu este tot una cu ceea ce manualele de psihologie numesc inimă, adică: centru emoțional psihic. Pentru evrei, omul gândește cu inima, căci ea unește toate facultățile sufletului omenesc; iar psihologii știu foarte bine că rațiunea și intuiția nu sunt străine de alegerile și simpatiile prealabile și iraționale ale inimii".

[11] Banwell, „Inimă," 573.

[12] Vezi George Eldon Ladd, *A Theology of New Testament*, ed. Donald A. Hagner (Grand Rapids: William B. Eeardmans Publishing Company, 1993), 518.

realizează – sub diferitele ei forme – în inima omului, este o idee care revine și în textele noutestamentare: „și erau acolo unii dintre cărturari, care ședeau și cugetau în inimile lor” (Mc 2,6); „De ce cugetați acestea în inimile voastre?” (Mc 2,8).

Regăsim, apoi, și sensul psihologic al inimii ca sediu al afectivității umane: „fiindcă v-am spus aceasta, întristarea a umplut inima voastră” (In 16,6). De asemenea, comportamentul moral al omului este, conform mărturiilor Noului Testament, profund înrădăcinat tot în inima acestuia, de unde izvorăsc virtuțile și patimile: „iar cele ce ies din gură pornesc din inimă, și acelea spurcă pe om” (Mt 15,19); „căci dinlăuntru, din inima omului ies cugetele cele rele, desfrânările, hoțiile, uciderile” (Mc 7,21), „oricine se uită la o femeie poftind-o, a și săvârșit adulter cu ea în *inima lui*” (Mt 5,28).

Textele noutestamentare reiterează ideea și adevărul că viața religioasă sau experiența spirituală a omului își are sediul în inima omului, și, potrivit lui Olivier Clément, desăvârșesc considerațiile religioase vechitestamentate despre inimă prin accentul pe care îl pun în mod deosebit, în epistolele pauline și petrine, pe descoperirea omului „lăuntric” (Rm 7,22) sau a omului „cel tainic al inimii” (*cf*. 1Pt 3,4)[13].

Ceea ce Noul Testament afirmă despre inimă credem că trebuie citit, în acest sens, în cheia oferită de superioritatea noii moralități revelate de și în persoana lui Hristos. Deja, în *Predica de pe Munte,* Mântuitorul Hristos a făcut din curăția inimii una dintre condițiile sau premisele esențiale, necesare, pentru intrarea în noua Împărăție a harului. Curăția inimii pe care o are în vedere Iisus Hristos înseamnă, în acest caz, cultivarea unor gânduri, sentimente și deprinderi morale conforme cu poruncile lui Dumnezeu, fapte bune a căror îndeplinire îi oferă omului garanția și răsplata eshatologică a vederii lui Dumnezeu[14]: „Fericiți cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (Mt 5,8). Dacă coroborăm, însă, îndemnul Mântuitorului Hristos la cultivarea virtuții curăției inimii cu o altă profundă afirmație a Lui care prevede că „Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru” (Lc 17,21), putem să înțelegem atunci cum inima devine, din punct de vedere spiritual, în scrierile Sfinților Apostoli Pavel și Petru, terenul sau spațiul unde se dă bătălia importantă pentru mântuirea noastră și pentru câștigarea Împărăției lui Dumnezeu[15]. Așadar, mântuirea omului începe din interior, odată cu schimbarea „inimii”.

---

[13] Clément, *Întrebări asupra omului*, 82.

[14] Vezi Stelian Tofană, *Studiul Noului Testament. Curs pentru anul I de studiu* (Cluj-Napoca: Alma Mater, 2006), 140.

[15] „De vreme ce Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul nostru, inima este câmpul de luptă pentru mântuirea noastră, și scopul nevoinței noastre este să o curățim de toată întinăciunea și să o păstrăm neprihănită înaintea Domnului” – Zaharia Zaharou, *Omul cel tainic al inimii (1Ptr. 3,4),* trad. de Monahia Tecla (București: Ed. Basilica, 2014), 9.

În lupta sa pentru câștigarea Împărăției, creștinul este ajutat de harul lui Hristos primit în taina Sfântului Botez și, totodată, este întărit, prin pecetluirea cu darurile Duhului Sfânt la Mirungere, în viața cea nouă deschisă prin Botez[16]. Plecând de la afirmația Sfântului Apostol Pavel, potrivit căreia Dumnezeu „a dat arvuna Duhului în inimile noastre” (2Cor 1,22), avem convingerea că, în fapt, progresul creștinului în viața duhovnicească – efect al pecetluirii cu darurile Duhului – începe prin fortificarea morală a centrului vieții religioase a omului – *inima* –, pentru ca prin această întărire lăuntrică creștinul să reușească să pună în lucrare puterile spirituale primite de la Duhul Sfânt și să se deschidă astfel comuniunii cu Dumnezeu.

În realitate, creșterea duhovnicească a omului este o împreună creștere cu Hristos, în și spre Hristos, de aceea creștinilor în efortul lor duhovnicesc le revine datoria să urmeze permanent îndemnul făcut de Sfântul Apostol Petru: „să-L sfințiți [pe Hristos, n.n.] în inimile voastre” (1Pt 3,15). Mai mult decât atât, întrucât nu se mântuiesc singuri, ci cresc duhovnicește în Trupul lui Hristos împreună cu ceilalți semeni ai lor, creștinii trebuie să se străduiască, după Sfântul Apostol Pavel, să facă în așa fel încât „pacea lui Hristos, întru care ați fost chemați ca să fiți un singur trup, să stăpânească în inimile” lor (Col 3,15), astfel încât între ei să domnească un climat al bunei-înțelegeri și al într-ajutorării, roade ale unei dragostei curate.

Inima în antropologia și spiritualitatea răsăriteană

Plecând de la considerentele scripturistice despre simbolismul inimii, tradiția și spiritualitatea filocalică a dezvoltat o adevărată și profundă „teologie a inimii”. Părintele Ioan C. Teșu menționează în acest sens faptul că scriitorii filocalici au preluat, au asumat și au dezvoltat în scrierile lor concepția biblică despre inimă ca centru unitar al ființei umane și că, în reflecțiile lor teologice, au fost preocupați să evidențieze, în mod cu totul deosebit, valoarea inimii în viața ascetică și duhovnicească de spiritualizare a firii omului[17].

Părinții din *Filocalie* au văzut în inimă, înainte de toate, un organ de sinteză al facultăților psiho-fizice și duhovnicești ale omului[18]. În acest sens, diferitele denumiri

---

[16] Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator* (București: EIBMBOR, 2005), 320. Pentru o abordare moral teologică a tainei pecetluirii cu darurile Duhului Sfânt sau a mirungerii și a implicațiilor acesteia în viața creștinului, a se vedea Nicolae Mladin, „Valoarea morală a Sfintelor Taine,” în *Studii de Teologie Moral*ă (Sibiu: Ed. Arhiepiscopiei, 1969), 276: „Mirungerea este taina creșterii în viața spirituală. (...) Ea aduce noi forțe morale celui botezat. De aceea – ca și Botezul – ea impune și imperativul moral de a desfășura aceste forțe morale noi în lupta mîntuirii”.

[17] Ioan C. Teșu, „Paza inimii, a minții și a gândurilor,” *Virtuțile creștine, cărări spre fericirea veșnică* (Iași: Trinitas, 2001), 151-5.

[18] A se vedea și Cătălin Pălimaru, *Teologia experienței în Corpusul Macarian* (Cluj-Napoca:

care s-au dat inimii în scrierile filocalice au meritul de a pune în lumină un aspect sau altul al acestei capacități sintetizatoare a inimii din perspectiva antropologiei răsăritene[19]. Inima este, prin urmare, un organ fiziologic, însă îndeplinește un rol eminamente spiritual, și pentru a evidenția acest rol duhovnicesc însemnat, simbolismul ei a fost intens valorificat în operele autorilor filocalici. Mitropolitul Ilarion Alfeyev consideră că pentru Părinții Bisericii inima este mai mult decât simplul organ fiziologic al trupului, aceștia văzând inima ca „centru al vieții duhovnicești și mistice a persoanei umane, sălaș al prezenței divine și al harului lăuntric”[20].

Sf. Grigorie Palama a numit astfel inima „organ al organelor în trup” și a specificat că „mintea se folosește prin ea de el ca de un organ”[21], arătând prin această afirmație funcția unificatoare a inimii în ființa omului. Părinții filocalici Calist și Ignatie Xantopol, citându-l și comentându-l pe Sf. Grigorie al Nyssei, au definit inima ca fiind „omul dinăuntru”[22], accentul căzând, în această exprimare ce ne aduce aminte de afirmația paulină din Rom 7,22, pe aspectul inimii de organ al vieții interioare a persoanei. Un alt scriitor filocalic, Calist Patriarhul, vorbește în opera lui de „adâncul fără fund al inimii”[23], locul unde își are izvorul trezvia sufletului, rezultând de aici natura tainică a inimii, aceasta fiind, în interpretarea teologului rus B. Vîseslavțev, „un centru tainic, o adâncime ascunsă, inaccesibilă privirii”[24].

Din punct de vedere spiritual, autorii filocalici au accentuat rolul major al inimii în ceea ce privește realizarea legăturii omului cu Dumnezeu. Însemnătatea inimii în planul vieții duhovnicești rezidă în poziționarea sa simbolică în om ca reprezentând „centrul aflat la hotarul dintre Dumnezeu și noi”[25]. Printr-un paralelism cu simbolismul spațiului eclesial, inima constituie, pentru autorii filocalici,

---

Renașterea, 2014), subcap. „Semnificațiile inimii în spiritualitatea răsăriteană”, pp. 139-46.

[19] Pentru mai multe detalii privind însemnătatea inimii din perspectiva antropologiei și spiritualității răsăritene, a se vedea Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, trad. de Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2005), 144-50.

[20] Ilarion Alfeyev, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, trad. de Felicia Dumas (Iași: Doxologia, 2014), 110-1.

[21] Sf. Grigorie Palama, „Despre rugăciune,” în *Filocalia*, vol. 7, trad. de Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1977), 259.

[22] Calist și Ignatie Xanthopol, „Metoda sau cele 100 capete,” în *Filocalia*, vol. 8, trad. de Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1979), 172.

[23] Calist Patriarhul, „Capete despre rugăciune,” 229.

[24] B. Vîseslavțev, „Însemnătatea inimii în religie,” *Revista Teologică* 1-2 (1934): 35.

[25] Vezi Marc-Antoine Costa de Beauregard și Dumitru Stăniloae, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. de Maria-Cornelia Oros (Sibiu: Deisis, 1995), 179: „Inima este profunzimea indefinibilă a trupului și a sufletului; în ea, mintea omului se poate adânci în adâncurile lui Dumnezeu. Omul întreg este legat de Dumnezeu prin inimă și minte, această rădăcină a sufletului care își are sediul în El”.

„altarul interior”[26] al persoanei, ea este locașul sfânt unde (omul) se aduce (pe sine) în permenență jertfă duhovnicească lui Dumnezeu, altfel spus, inima este spațiul sacru al întâlnirii și al proximității dintre Dumnezeu și om[27]. În special, acest simbolism liturgic al inimii este evident, printre alți scriitori filocalici, la Sfântul Marcu Ascetul, care aseamănă inima cu un templu situat în „partea dinlăuntru a catapeteasmei”. În acest loc, „încăperea cea mai dinăuntru, mai ascunsă și mai sinceră a inimii” – cum o numește Sfântul Marcu Ascetul, locuiește Hristos în noi de la Sfântul Botez. Pe masa altarului acestui templu al inimii, omul jertfește gândurile sale lui Dumnezeu[28].

O viziune liturgică a inimii găsim și la Sfântul Simeon Metafrastul atunci când acesta afirmă că biserica văzută este „chip al bisericii inimii”, care este cea nevăzută. După acest sfânt, pe altarul din inimă omul trebuie să săvârșească, prin harul primit de la Duhul Sfânt, lucrarea Acestuia, întrucât numai printr-o astfel de lucrare toate nevoințele omului vor fi cu adevărat valoroase și apreciate de Dumnezeu[29].

Din cele menționate mai sus reiese faptul că, în spiritualitatea filocalică, inima devine, potrivit părintelui Ioan C. Teșu, „«o sfântă a sfintelor», locul de primire și împărtășire a lui Dumnezeu, mediul spiritual al legăturii noastre cu El”[30].

Literatura spirituală a răsăritului creștin evidențiază, pe de altă parte, importanța inimii și în lucrarea ascetică a omului. Există o luptă exterioară, o asceză exterioară a omului care privește patimile și pornirile trupului și disciplinarea lor prin renunțări sau deprinderi în vederea dominării trupului. Însă, mult mai important decât războiul văzut este, din punctul de vedere al vieții ascetice și spirituale, „războiul nevăzut”, acela care se desfășoară în inima omului. În această situație, inima se transformă într-un „câmp al războiului duhovnicesc”, ea ajunge să semnifice „arena luptei duhovnicești” a omului[31]. În inimă se duce, deci, lupta pentru iubirea lui Dumnezeu prin paza asupra gândurilor și împotrivirea față de gândurile răutății. Din acest punct de vedere, Sfântul Macarie Egipteanul consideră inima ca fiind „laboratorul dreptății și al nedreptății; acolo este moartea și viața, acolo este neguțătoria cea bună și cea rea”[32].

---

[26] Ware, „«Ajutorul și dușmanul meu»,” 113.

[27] Vladimir Zielinsky, „Le coeur, sacrement du Nom,” *Nouvelle revue théologique* 119.2 (1997): 240.

[28] Sf. Marcu Ascetul, „Despre botez,” în *Filocalia*, vol. 1, trad. de Dumitru Stăniloae, vol. 1 (Sibiu: Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană” S.A., 1947), 282-3.

[29] Sf. Simeon Metafrastul, „Parafraza în 150 de capete la cele 50 de cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul,” în *Filocalia*, vol. 5, trad. de Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2005), 320.

[30] Teșu, „Paza inimii,” 153.

[31] Pălimaru, *Teologia experienței*, 145, 150.

[32] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, trad. de Constanțin Cornițescu (București:

Legat de aceeași chestiune a lucrării ascetice, Sf. Nicodim Aghioritul afirmă că pentru a răspunde chemării divine – „Dă-mi, fiule, inima ta” (Pilde 23,26) – omul trebuie să statornicească în inima sa pacea, căci numai în acest fel inima va fi capabilă să-l primească pe Dumnezeu. De aceea, pentru a birui „războiul nevăzut”, inima omului trebuie să „rămână mereu liniștită și împăcată”. Comparând inima omului cu „greutatea pendulei și timona corabiei”, Sfântul Nicodim arată de fapt responsabilitatea care îi revine oricărui creștin de a veghea la menținerea stării de pace care trebuie să cuprindă inima din punct de vedere duhovnicesc pentru ca omul să păstreze o legătură vie cu Dumnezeu[33].

În spiritualitatea răsăriteană, părinții insistă apoi asupra ambivalenței inimii pe care o găsim prezentată în paginile Scripturii (c*f*. Mt 15,19; Lc 17,21), pentru a sublinia necesitatea curățirii inimii pentru desăvârșirea umană[34]. Am văzut că pentru unii dintre părinții filocalici inima este „altarul interior” al omului, este templul în care Dumnezeu se întâlnește cu omul, este locul în care se sălășluiește Hristos în mod tainic prin Sfântul Botez. Aceste descrieri sau ipostaze ale inimii corespund foarte bine afirmației Mântuitorului care spune că Împărăția lui Dumnezeu se află ascunsă în inima noastră (Lc 17,21). Cu toate acestea, în tradiția spirituală a răsăritului creștin este surprinsă adesea ideea că inima poate să devină și sălașul răului. Sf. Maxim Mărturisitorul o descrie în această direcție ca fiind „un laborator de gânduri rele”[35]. Tocmai din acest motiv, părinții amintesc constant de necesitatea curățirii inimii, de „zdrobirea”, „străpungerea” sau „paza ei”. Marcu Ascetul numește inima „poartă deschisă” pentru Împărăția lui Dumnezeu.

*

Mi-amintesc cu plăcere cursurile de Vechiul Testament din timpul facultății! Maniera de predare a Părintelui Profesor Ioan Chirilă era întotdeauna (și cu siguranță este în continuare) una instructivă, creativă și antrenantă. Indiferent de tematica cursului, Părintele profesor începea cu punctarea unor aspecte de isagogie, apoi, gradual, ne introducea în teologia episodului biblic sau a cărții studiate, ca apoi să ne dezvăluie maniera interesantă în care ideile biblice vechi testamentare au fost preluate și dezvoltate în cultura teologică și laică deopotrivă. În discursul dânsului, numele unor exegeți, teologi sau filosofi precum G. von Rad, P. Evdokimov, O. Clément,

EIBMBOR, 1992), 164.

[33] Vezi Sf. Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, trad. de Ștefan Zaharescu (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2016), 284-5.

[34] Teșu, „Paza inimii,” 155-60.

[35] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. 3, trad. de Dumitru Săniloae (Ed. Apologeticum, 2005 - ediție electronică), 69.

Moshel Idel, Michel Henry sau Emmanuel Levinas, sau a unor Părinți ai Bisericii precum Sf. Vasile cel Mare, Sf. Petru Damaschin sau Sf. Grigorie Palama erau constant invocate, dovadă a faptului că profesorul nostru încerca să ne familiarizeze cu un orizont de gândire teologică, filosofică și duhovnicească înalte, de care nu mai avusesem parte până atunci. Părintele Profesor Ioan Chirilă ne surprindea de fiecare dată plăcut prin deslușirea unor conexiuni ideatice existente între teologie (biblică), filosofie și literatură, dar care nu erau atât de evidente pentru noi într-o primă fază. Aveam însă să le descoperim cu fiecare curs de Vechiul Testament la care participam, așa cum aveam să descoperim și enciclopedismul dascălului nostru!

De aceea, la împlinirea frumoase vârste de 60 de ani îi doresc multă sănătate, putere de muncă și cât mai multe împliniri academice și duhovnicești!

Împărtășirea euharistică, rațiunea și scopul plenar al Sfintei și Dumnezeieștii Liturghii

Mircea Oros
preot lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Prezenţa lui Hristos este posibilă în orice loc prin prisma atotprezenţei dumnezeieşti, adică a calităţii de a fi întreg în fiecare loc în acelaşi timp. „Prezenţa lui Dumnezeu în general înseamnă însuşirea Lui de a fi mai presus de spaţiu şi timp, dar şi de a umple spaţiul şi timpul prin energiile Sale necreate. Ea are două accepţiuni complementare: a fi în acelaşi loc, şi în acelaşi timp, a fi pretutindeni în acelaşi timp”[1]. Totuşi în Liturghie este vorba despre o prezenţă specială a lui Hristos, întrucât „Euharistia este Taina Trupului şi Sângelui lui Hristos, taina prezenţei Sale reale. Biserica mărturiseşte prezenţa reală, vie şi lucrătoare a lui Hristos în Euharistie”[2], prin urmare „în Liturghie nu e vorba de prezenţa mai generală a lui Dumnezeu, în lucrarea Sa creatoare, proniatoare şi de care nu este lipsită nici o făptură creată, ci de însăşi prezenţa reală a lui Hristos cel înviat împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt”[3]. În Liturghie „prezenţa şi lucrarea Sa este o prezenţă şi o lucrare personală, pnevmatică, eclezială şi liturgic-sacramentală”[4]. Părintele Prof. Ioan Ică păstrând linia teologică a nesegregării scolastice dintre Liturghie şi Euharistie[5] a Pr. Dumitru Stăniloae, promovează o viziune unitară asupra prezenţei lui Hristos în Liturghie, prezenţă care nu este redusă doar la nivelul celei euharistice, afirmând că: „întreaga Sfântă Liturghie ca loc al întâlnirii noastre cu Hristos, de la început şi până la sfârşit, de la proscomidie şi până la împărtăşirea

---

[1] Ioan Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și în spiritualitatea ortodoxă,” în *Persoană si comuniune. Prinos de cinstire Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae* (Sibiu, 1993), 338.

[2] Ioan I. Ică, „Convergenţa în credinţă după documentul ecumenic «Botez, Eharistie, Ministeriu»,” *ST* 5-6 (1984): 433.

[3] Ică, „Convergenţa în credinţă,” 338.

[4] Ică, „Convergenţa în credinţă,” 339.

[5] „Inserarea dumnezeieştii Liturghii ca întreg în discursul despre Taina Euharistiei, caracterizează mai cu seamă teologia mai nouă orientată mai puternic spre experienţa eclesială”. Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienţei ecleziale*, trad. de Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 1999), 255.

credincioşilor cu Trupul şi Sângele Domnului, ca şi prin întreaga ambianţă în care se desfăşoară ea în Biserică, este o epifanie treptată a prezenţei personale, duhovniceşti a lui Hristos, în care se disting mai multe moduri ale prezenţei şi lucrării lui Hristos, ca tot atâtea căi de întâlnire şi comuniune cu Hristos"[6]. Liturghia a fost văzută întotdeauna în Ortodoxie ca un tot unitar, ca un întreg, în care „nu există nimic static, nimic izolat. Toate viază şi se mişcă în armonie cu întregul"[7], „întreaga slujbă fiind ca o icoană care înfăţişează un singur trup la lucrării Mântuitorului în lume"[8], de aceea aşa cum arată Pr. Prof. Ioan Ică vorbind de aspectele Sfintei Liturghii evidenţiate de Pr. Alexandre Schemann (Taina Adunării, Taina împărăţiei, Taina Intrării, Taina Cuvântului, Taina Credincioşilor, Taina Aducerii, Taina Unităţii, Taina Înălţării, Taina Mulţumirii, Taina Aducerii aminte, Taina Duhului Sfânt, Taina Împărtăşirii), „datorită importanţei şi inseparabilităţii tuturor acestor aspecte şi faptului că prin fiecare se înfăptuieşte aici şi acum Taina cea mare, ele toate pot fi socotite Taine şi toate constituie la un loc misterul Liturghiei euharistice"[9].

Principalele aspecte ale Sfintei Liturghii, care revelează prezenţa tainică a lui Iisus Hristos în Liturghie sunt: locaşul bisericesc, sfintele icoane şi prezenţa euharistică.

Dacă Liturghia produce la nivelul temporalităţii istorice o ruptură de nivel prin actualizarea întregii opere de mântuire realizate de Hristos, un fenomen similar îl produce la nivelul spaţiului, locaşul bisericesc. De aceea există o strânsă legătură între biserică şi săvârşirea Sfintei Liturghii. În dimensiunea temporală a Liturghiei, consistenţa spaţialităţii se schimbă, altarul devenind jertfelnic şi iesle, iar locaşul pe de-a întregul o imagine a împărăţiei lui Dumnezeu. „Iubirea Sfintei Treimi dilată spaţiul în Paradis"[10], biserica devenind „cerul pe pământ, sau centrul liturgic al creaţiei"[11]. „Intrăm în biserica sfinţită unde este Dumnezeu cu adevărat, ca să participăm la Liturghia ca slujire comună lui Dumnezeu, pentru a ne împărtăşi de jertfa lui Hristos şi a ne însuşi starea de jertfă a Lui, pentru a putea intra la Tatăl"[12]. Sfinţirea Bisericii înseamnă sălăşluirea lui Dumnezeu Cel în Treime în ea, după cum arăta Sf. Simeon al Tesalonicului[13], de aceea trebuie să privim locaşul bisericii ca spaţiu al lucrării

---

[6] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos," 339.

[7] Vasilios Gondikakis, *Intrarea în Împărăţie. Iniţiere în taina liturgică a unităţii Ortodoxiei*, trad. de Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 1996), 67.

[8] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, trad. de Ene Braniște (București: EIBMBOR, 1997), 9.

[9] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos," 336

[10] Gondikakis, *Intrarea în Împărăţie*, 75.

[11] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos," 340.

[12] Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodox*ă (București: EIBMBOR, 2004), 88.

[13] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos," 340.

sfinţitoare a lui Hristos. Prin sfinţire, biserica devine suport al epifaniei, pe de o parte indirect întrucât în ea se produce întâlnirea euharistică cu Hristos cel înviat, iar pe de altă parte direct prin simbolistica sa intrinsecă de chip al lui Dumnezeu („sfânta biserică este icoana lui Dumnezeu”[14]) şi de concretizare a comunităţii eclesiastice („pentru ortodoxie Biserica trăieşte prin Euharistie, iar forma concretă a Bisericii este locaşul ei”[15]).

Sfintele icoane sunt un alt element epifanic complementar Liturghiei, şi o condiţie esenţială fără de care nu se poate săvârşi Sfânta Liturghie (canoanele Bisericii Ortodoxe prevăd că Sf. Liturghie nu se poate săvârşi fără cel puţin prezenţa icoanelor Mântuitorului, a Maicii Domnului şi a Punerii în mormânt de pe Sf. Antimis). „Aşa cum nu se poate săvârşi Sfânta Liturghie fără rugăciuni, la fel nu se poate săvârşi fără icoane”[16]. Întrucât Ortodoxia afirmă identitatea ipostatică dintre icoană şi prototipul ei, „pentru ortodoxie, chipul (eikon) este o identitate fără contopire”[17], „prin sfintele icoane cei zugrăviţi în ele devin o prezenţă în locaşul bisericesc”[18]. De asemenea icoanele care înfăţişează istoria mântuirii nu sunt nişte reprezentări neutre, ci au funcţia de a actualiza liturgic evenimentele operei de mântuire. „În icoană nu avem o fidelitate istorică neutrală, ci o transformare liturgică dinamică. În iconografie evenimentele mântuirii, nu sunt interpretate în mod istoric, ci sunt iniţiate în mister (mistagogizate) şi încorporate liturgic: se întrepătrund reciproc”[19]; sau altfel spus, „icoana este o prezenţă purtătoare de viaţă. Te pune în faţa transparenţei istoriei şi materiei transfigurate.”[20]. Prin funcţia lor epifanică icoanele devin un loc al prezenţei harice personale a Sfinţilor reprezentaţi, pentru că ele nu numai sugerează, ci ne fac prezent pe Dumnezeu şi diferitele lucrări sau persoane sfinte din iconomia mântuirii şi care sunt tot atâtea mijloace de întâlnire cu Mântuitorul Hristos.”[21]. Dar „această întâlnire cu Hristos prin intermediul icoanei Sale nu suplineşte comuniunea euharistică, dar este totuşi complementară acesteia şi necesară, atât înainte cât şi după împărtăşanie, pentru că icoanele ne vizualizează iconic o prezenţă ipostatică”[22].

---

[14] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. de Dumitru Stăniloe (București: EIBMBOR, 2000), 15.

[15] Ioannis Zizioulas, *Creaţia ca euharistie*, trad. de Caliopie Papacioc (București: Ed. Bizantină, 1999), 11.

[16] Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune*, 110.

[17] Gondikakis, *Intrarea în Împărăţie*, 73.

[18] Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune*, 111.

[19] Gondikakis, *Intrarea în Împărăţie*, 82.

[20] Gondikakis, *Intrarea în Împărăţie*, 89.

[21] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 340.

[22] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 340.

Prezenţa euharistică a lui Hristos este o prezenţă mistică, fără chip, fiinţială şi nu iconică, de aceea „Euharistia nu poate servi nicidecum ca icoană, deoarece ea este numai *Cina Domnului* care trebuie consumată şi nu contemplată”[23]; „din acest motiv, icoana îşi păstrează rolul său epifanic permanent şi care nu e suprimat de prezenţa euharistică”[24].

Teologia contemporană evidenţiază mai multe moduri ale prezenţei lui Hristos în mod real în întregul Sfintei Liturghii: „a) în Cuvintele Sfintei Scripturi citite de preot şi citeţ în biserică; b) în cuvântul de propovăduire al preotului; c) in rugăciunile rostite de preot, în cântările credincioşilor, în dialogul între preot şi credincioşi; d) în jertfa euharistică; la acestea se mai adaugă prezenţa lui Hristos: e) în slujba celorlalte Sfinte Taine; f) în ierurgii şi alte slujbe bisericeşti; g) în citirile credincioşilor din Sfânta Scriptură în afară de biserică; în rugăciunile lor, în citirea altor cărţi de învăţătură şi evlavie ortodoxă; h) în convorbirile despre Dumnezeu, ca şi din faptele bune săvârşite din credinţă”[25].

Cuvântul lui Dumnezeu este prima formă de epifanie a lui Hristos în cadru Sfintei Liturghii. „Nu există persoană care să nu aibă implicată în ea chipul ei şi cuvântul despre ea, sau cuvântul ei, dacă este o realitate conştientă”[26], de aceea într-un anumit sens „faţa lui Hristos este plenitudinea inepuizabilă şi vie a cuvintelor Lui”[27], iar pe de altă parte cuvântul Său este imaginea feţei Sale. „Din cauza legăturii între cuvintele lui Hristos şi Persoana Sa, cuvântul Lui pătrunde în fiinţa persoanei căreia i se adresează. Această energie porneşte din fiinţa Lui şi prin urmare duce ceva din ea în cel căruia îi vorbeşte; i se descoperă pe Sine”[28]. Prin Cuvântul lui Dumnezeu în cadrul liturgic înţelegem citirile din pericopele scripturistice, precum şi cuvântul de propovăduire al preotului.

Rugăciunea liturgică – răspuns la cuvântul lui Dumnezeu către noi este un al mod al perceperii prezenţei lui Hristos în Sfânta Liturghie. „Prin rugăciune răspundem chemării lui Hristos, simţindu-L prezent în noi ca pe un Tu care ne cheamă şi ne grăieşte”[29]. „În Liturghie credinciosul trăieşte relaţia unui dialog cu Sfânta Treime, deci o anumită prezenţă a Ei”[30]. Rugăciunea liturgică reprezintă astfel pe de o parte un mijloc de întâlnire cu Hristos, întrucât ea prin întreaga sa desfăşurare este un mijloc

---

[23] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 340.

[24] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 340.

[25] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 341.

[26] Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune*, 102

[27] Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune*, 98.

[28] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 342.

[29] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 342.

[30] Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune*, 10.

de epifanie al Persoanei lui Hristos şi de actualizare a întregii opere de mântuire realizate de către El („în atmosfera spirituală a Sfintei Liturghii se prelungeşte atmosfera Noului Testament trăită în preajma Mântuitorului de Sfinţii Apostoli”[31]), iar pe de altă parte reprezintă o pregătire a împărtăşirii depline cu Hristos în Sfânta Euharistie („semnificaţia simbolică şi mistică a rânduielii Liturghiei are deci în vedere tot pregătirea şi sfinţirea credincioşilor”[32]).

„Având în vedere modurile diferite de prezenţă şi lucrare a lui Hristos în Sfânta Liturghie, care toate sunt necesare şi complementare, înseamnă că prin toate acestea credincioşii se întâlnesc cu Hristos şi se cuminecă de o lucrare a Lui”[33], „având un folos de la Sfânta Liturghie chiar dacă nu se împărtăşesc”[34]. Afirmând valoarea şi centralitatea euharistiei în Sfânta Liturghie, părintele profesor Ioan Ică face o serie de precizări punctuale referitoare la funcţia epifanică a celorlalte moduri de prezenţă a lui Hristos în dumnezeiasca Liturghie: „a) toate modurile de prezenţă şi lucrare a lui Hristos în Sfânta Liturghie sunt forme diferite de împărtăşire de Hristos, necesare şi complementare; b) şi cei care nu se cuminecă la sfârşit se zidesc şi se folosesc şi ei prin participarea la Sfânta Liturghie şi c) împărtăşirea euharistică nu poate şi nu trebuie să fie privită exclusiv în sine, detaşată de ansamblul Sfintei Liturghii, a învăţăturii şi spiritualităţii ortodoxe.”[35].

„Împărtăşirea euharistică reprezintă raţiunea de a fi şi scopul final al Liturghiei credincioşilor”[36]. Prin ea se realizează maximul epifaniei prezenţei lui Hristos în Liturghie şi cea mai deplină unire a credincioşilor cu El. „Ţinta spiritualităţii creştine este unirea omului cu Dumnezeu, în Hristos”[37], iar Liturghia este cadrul în care această unire care aduce după sine sfinţirea credincioşilor se realizează în mod deplin, întrucât „săvârşirea Sfintei Liturghii are ca obiect prefacerea darurilor de pâine şi vin în dumnezeiescul Trup şi Sânge, iar ca scop, sfinţirea credincioşilor, care prin aceasta dobândesc iertarea păcatelor şi moştenirea împărăţiei lui Dumnezeu”[38]. „În Liturghia propriu-zisă şi completă, cele două scopuri, adică sfinţirea darurilor şi sfinţirea credincioşilor sunt inseparabile şi se completează, în chip logic şi firesc

---

[31] Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune,* 10.

[32] Ene Branişte, *Explicarea Dumnezeieştii Liturghii după Nicolae Cabasila* (Bucureşti: EIBMBOR, 1997), 14.

[33] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 343.

[34] Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune,* 343.

[35] Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune,* 344.

[36] Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune,* 344.

[37] Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi mistica Bisericii Ortodoxe* (București: EIBMBOR, 2002), 5.

[38] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii,* 7.

unul pe altul”[39]. Euharistia este scopul vieţii creştine, întrucât ea reprezintă Trupul real al Mântuitorului răstignit şi înviat. „Euharistia nu trebuie privită aşadar ca un mijloc al harului, al unui har abstract şi independent de hristologie, ci ca pe Hristos însuşi care mântuieşte lumea pe om şi ne împacă cu Dumnezeu prin Sinele Său.”[40]. Iisus Hristos – Paştile noastre, în care s-a realizat îndoita minune a trecerii şi strămutării lui Dumnezeu în om şi a omului în Dumnezeu nu este numai un eveniment istoric trecut, ci un eveniment viu, actual, un Paşte continuu, care se petrece continuu în Biserică, prin împărtăşirea reală de Hristos cel răstignit şi înviat în Sfintele Taine”[41], Euharistia fiind prin urmare „anamneză, pomenirea lui Hristos cel înviat, dar nu ca o simplă amintire a ceea ce a făcut El în trecut, ci ca pe un fapt care continuă în noi înşine în mod real”[42]. Sfânta împărtăşanie nu este doar un mijloc de sfinţire a credincioşilor, ci chiar scopul şi ţinta întregii vieţi creştine, şi anume: „a) împărtăşirea euharistică nu a fost niciodată desprinsă de viaţa duhovnicească al cărei scop este comuniunea desăvârşită cu Dumnezeu în Treime; b) împărtăşirea sacramentală cu Trupul şi Sângele Domnului nu era un mijloc, ci un scop, piscul spiritual cel mai înalt al urcuşului duhovnicesc, care implică o pregătire pe măsură, ea fiind o încununare, o premiere, o răsplătire; c) împărtăşirea euharistic-sacramentală a fost întotdeauna legată şi de strădaniile etice-ascetice de a păstra până la sfârşit comoara dobândită prin har, printr-o viaţă îndumnezeită, conformă darului primit”[43].

Aceste considerente sunt folosite de către teologi ca premise ale interpretării disputei din Biserică privind rara sau deasa împărtăşire a credincioşilor. Potrivit pasajului din FAp 2,46 în epoca apostolică Sfânta Liturghie săvârşindu-se doar duminica, împărtăşirea era una duminicală, credincioşii împărtăşindu-se în cadrul tuturor Liturghiilor la care participau. Treptat, încă din perioada primară a Bisericii, înmulţindu-se momentele săvârşirii Sfintei Liturghii, credincioşii nu au mai reuşit să îndeplinească toate condiţiile necesare unei împărtăşiri cu vrednicie, de aceea s-a trecut încet spre o împărtăşire mai rară a acestora. Părintele Alexandre Schmemann consideră că încă de timpuriu sub influenţa monahismului răsăritean „s-a produs o schimbare a modului de înţelegere şi trăire a Euharistiei, nu în ceea ce priveşte locul şi însemnătatea sa centrală în viaţa spirituală, ci în sensul că odată cu introducerea Liturghiei zilnice în mănăstiri, împărtăşirea euharistică a fost ruptă de ritmul liturgic comunitar al Bisericii şi subordonată ritmului vieţii ascetice individuale”[44].

---

[39] Branişte, *Explicarea Dumnezeieştii Liturghii*, 198.

[40] Zizioulas, *Creaţia ca euharistie*, 13.

[41] Ioan I. Ică, „Iisus Hristos – Paştile noastre,” *RT* 2 (1991): 71.

[42] Ică, „Convergenţa în credinţă,” 433.

[43] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 345.

[44] Alexandre Schmemann, *Euharistia – Taina Împărăţie*, trad. de Boris Răduleanu (București: Sophia, 2012), 112.

Era prin urmare normal ca problema cadenţei temporale a împărtăşaniei să fie pusă tot în cadrul monahismului. Disputa teologică asupra acestei teme s-a iscat în Sf. Munte Athos ca un corolar al controversei „colivelor”[45]. În încercarea de a restaura sensul pascal al duminicii, monahii mănăstirilor Sf. Ana şi Kavsokalivia, repudiază practica săvârşirii parastaselor duminica, şi pentru a conferi o mai mare consistenţă poziţiei lor, dezvoltă o mişcare de promovare a desei împărtăşanii. Susţinătorii acestei mişcări au fost: Neofit Kavsokalivitul (1713-1784), Atanasie de Paros (1721-1813), Macarie al Corintului (1731-1805) şi Sf. Nicodim Aghioritul (1748-1809). Neofit Kavsokalivitul publică la Braşov în 1772 lucrarea „Despre deasa împărtăşire”, republicată la Veneţia în 1777, şi în 1783 sub titlul „Carte folositoare de suflet despre deasa împărtăşanie cu Preacuratele lui Hristos Taine”. Lucrarea sa a stârnit dese controverse şi a necesitat intervenţii prompte ale Patriarhiei de Constantinopol. Neofit susţinea alături de necesitatea desei împărtăşiri şi eroarea dogmatică potrivit căreia, „Trupul euharistic al lui Hristos de după împărtăşanie nu e trupul slăvit, viu, însufleţit şi incoruptibil al Mântuitorului de după înviere, ci trupul său coruptibil sensibil şi muritor de la Cina cea de Taină dinainte de jertfă; acesta trece printr-o moarte reală fiind zdrobit de dinţii celui ce se cuminică; îngropat în cel care se împărtăşeşte, învie tainic în cel care se cuminică şi se amestecă cu sufletul său comunicându-i incoruptibilitatea învierii”[46]. Sf. Nicodim Aghioritul publică în 1783 lucrarea „Carte folositoare de suflet despre deasa împărtăşanie cu Preacuratele lui Hristos Taine” plasându-se într-o descendenţă firească faţă de Neofit Kavsokalivitul, fără a prelua însă de la acesta şi eroarea dogmatică referitoare la Trupul euharistic al lui Iisus Hristos. Deşi este un vehement susţinător al necesităţii desei împărtăşiri, atitudinea Sf. Nicodim este totuşi una echilibrată, el accentuând în discursul său necesitatea conformării sufleteşti la cerinţele împărtăşirii cu vrednicie din Preacuratele lui Hristos Taine, precum şi valoarea împărtăşiri sub diverse forme pe care o conferă în ansamblu întreaga viaţă ascetică-mistică din cadrul Ortodoxiei. Biserica Ortodoxă a privit în mod oficial această problemă nu atât sub spectrul temporalităţii momentelor împărtăşirii, neexistând reguli în această privinţă, cât în special din perspectiva necesităţii respectării condiţiilor sufleteşti ale apropierii de Trupul şi Sângele Domnului. „Biserica Ortodoxă n-a impus şi nu impune nimănui nici o oprelişte de la Sfânta Împărtăşanie, afară de conştiinţa curată şi nici nu impune anumite termene obligatorii, chiar dacă a căutat să impună o anumită regulă (în cele patru posturi sau măcar o dată pe an sau o dată la 30 sau 40 de zile pentru cei îmbunătăţiţi) aceste date nefiind de fapt o programare, ci doar nişte praguri pentru ca nimeni să nu rămână mult

[45] A se vedea pe această temă Ioan. I. Ică jr., „Împărtăşirea continuă pro şi contra – o dispută perenă şi lecţiile ei,” în *Împărtăşirea continuă cu Sfintele Taine – dosarul unei controverse – mărturiile Tradiţiei* (Sibiu: Deisis, 2006).

[46] Ică jr., „Împărtăşirea continuă pro şi contra,” 24.

timp departe de Domnul. Împărtăşirea deasă este deci posibilă, îngăduită şi de dorit, dar nu oricum, ci numai după rânduiala canonică şi cu vrednicie. Problema nu e, prin urmare, în legătură cu timpul, ci cu vrednicia, care e verificată de preotul duhovnic în Taina Spovedaniei”[47]. Biserica Ortodoxă mărturiseşte că alături de împărtăşirea euharistică creştinul se împărtăşeşte de Hristos şi printr-o împărtăşire duhovnicească accesibilă lui în orice moment şi care pe de o parte ne pregăteşte, iar pe de altă parte prelungeşte în noi unirea euharistică realizată în cadrul Sfintei Liturghii.

„Împărtăşirea duhovnicească cu Hristos, prin care îl simţim prezent şi lucrător în noi ca pace, linişte, bucurie şi dulceaţă se face prin ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu, prin împlinirea poruncilor şi realizarea virtuţilor şi prin rugăciune multă”[48].

a. Cuvântul şi Taina sunt mijloace complementare şi alternative de intrare în comuniune cu Dumnezeu, de aceea „Biserica Ortodoxă recunoaşte fără excepţie consacrarea euharistică numai săvârşită în cadrul Dumnezeieştii Liturghii”[49]. Pe de o parte „prin ascultarea şi împlinirea cuvântului ne pregătim mereu pentru primirea Tainei”[50], iar pe de altă parte „prin primirea Tainei Euharistiei primim, în mod sacramental-tainic, însăşi realităţile dumnezeieşti semnificate, anunţate şi descoperite prin cuvântul lui Dumnezeu”[51]. Cuvântul lui Dumnezeu ca şi chemare a Sa către noi naşte ca răspuns cuvântul nostru către El în rugăciunea de laudă, mulţumire şi cerere.

b. „Împlinirea poruncilor şi tuturor virtuţilor este calea prin care se păstrează, actualizează, activează şi rodeşte viaţa nouă în Hristos, dobândită prin Sfintele Taine”[52]. Scopul vieţii creştine este unirea cu Dumnezeu; „această unire se realizează prin lucrarea Sfântului Duh, dar până la obţinerea ei omul este dator cu un îndelungat efort de purificare”[53]. Acest efort este concretizat într-un proces de conformare a vieţii omului la voinţa divină prin împlinirea tuturor poruncilor şi a virtuţilor, prin care Hristos cel sălăşluit euharistie înlăuntrul nostru este descoperit în noi, şi darurile sale sunt puse în lucrare. „Sf. Maxim Mărturisitorul spune că fiinţa virtuţii din fiecare dintre noi este Cuvântul Cel unic al lui Dumnezeu, căci fiinţa tuturor virtuţilor este însuşi Domnul nostru Iisus Hristos”[54], iar Sf. Marcu Ascetul afirmă că „Domnul se află ascuns în poruncile Sale şi

---

[47] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 346-7.

[48] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 352.

[49] Felmy, *Dogmatica experienţei ecleziale*, 272.

[50] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 352.

[51] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 352-3.

[52] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 353.

[53] Stăniloae, *Ascetica şi mistica*, 5.

[54] Stăniloae, *Ascetica şi mistica*, 54

cei ce-L caută pe El ÎI găsesc pe măsura primirii poruncilor Lui”[55]. „Puterile crucii şi învierii lui Hristos devin ale noastre numai dacă le punem în lucrare, prin împlinirea tuturor poruncilor Lui, dacă murim cu totul păcatului şi înviem cu totul lui Hristos”[56]. Aşadar, împlinirea poruncilor nu reprezintă un efort de purificare independent de comuniunea cu Hristos, ci tocmai procesul de întâlnire cu Hristos şi de realizare a comuniunii cu El, ca efect al regăsirii şi potenţării prezenţei Lui euharistice în noi, căci „orice om care se împărtăşeşte de virtute printr-o deprindere neclintită, se împărtăşeşte de Dumnezeu, fiinţa virtuţilor şi devine dumnezeu, ca unul care a adăugat, prin libera alegere, la binele natural al Chipului”[57].

c. „Prin rugăciunea orală se realizează unirea conştientă cu Hristos prezent tainic-sacramental în inima noastră”[58]. „Rugăciunile indică astfel o transcendere sau o ieşire a omului închis în egoism spre Dumnezeu cel în Treime, sau al iubirii”. Euharistia însăşi în care se realizează deplina împărtăşire de Hristos este o formă de rugăciune: „Euharistia este marea mulţumire adusă lui Dumnezeu pentru tot ceea ce El a săvârşit în creaţie, răscumpărare şi sfinţire şi pentru tot ceea ce El săvârşeşte acum în Biserică, în lume şi pentru tot ceea ce va săvârşi conducând la împlinire împărăţia Sa”[59]. „Sfânta Euharistie apare ca forma ideală nu numai a rugăciunii de mulţumire, ci totodată şi ca o formă perfectă a rugăciunii de cerere”[60]. Alături de Euharistie ca rugăciune, orice rugăciune săvârşită de credincios este o formă de realizare a unirii cu Hristos, capacitatea maximă de realizare a acestei uniri prin rugăciune revenind rugăciunii minţii: „deşi în viaţa duhovnicească rugăciunea vorbită şi rugăciunea minţii sunt alternative şi complementare, totuşi abia rugăciunea lui Iisus, numită şi rugăciunea minţii şi a inimii, mintea căutând cu înfrigurare pe Domnul şi rostind neîncetat: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul”, coboară în inimă, unde îl redescoperă şi regăseşte pe Iisus Hristos euharistic-sacramental”[61]. Această regăsire se face în virtutea faptului că „Numele lui Dumnezeu este icoana Lui orală”[62], şi invocarea Numelui Său însemnă a-L face prezent, întrucât „Numele lui Dumnezeu conţine energia divină care oferă prezenţa lui Dumnezeu, încât se poate spune că din punct de vedere energetic, practic, Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu, mai exact, puterea lui Dumnezeu,

---

[55] Ică jr., „Împărtăşirea continuă pro şi contra,” 353.

[56] Ică, „Iisus Hristos – Paştile noastre,” 71.

[57] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 353.

[58] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 354.

[59] Ică, „Convergenţa în credinţă,” 433.

[60] Branişte, *Explicarea Dumnezeieştii Liturghii*, 310.

[61] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 354.

[62] Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune*, 115.

care este prezentă în El"[63]. Practica mistică a Bisericii Ortodoxe nu separă însă rugăciunea lui Iisus de celelalte moduri de rugăciune, ci o inserează în ansamblul liturgic-sacramental-ascetic al vieţii duhovniceşti.

„Pentru Biserica Ortodoxă pe lângă împărtăşirea tainic-sacramentală şi duhovnicească cu Hristos, există o împărtăşire eshatologică de Hristos în viaţa viitoare, pe care o anticipează împărtăşirea, în timpul de acum cu acelaşi Hristos Care S-a întrupat, răstignit, înviat şi Care iarăşi va veni"[64], finalitatea împărtăşirii actuale cu Hristos fiind împărtăşirea eternă cu Hristos în care se împlineşte iconomia mântuirii.

Astfel împărtăşirea de Hristos Cel euharistie în cadrul Dumnezeieştii Liturghii şi permanentizarea prezenţei Sale înlăuntrul nostru prin împărtăşirea duhovnicească de El prin ascultarea cuvântului, împlinirea poruncilor şi rugăciune, reprezintă împlinirea finalităţii duhovniceşti a existenţei umane, căci „oricine cunoaşte pe Domnul în mod liturgic, aşa cum este El în realitate, şi crede în El – încredinţându-şi Lui viaţa sa – are viaţă veşnică, nestricăcioasă"[65]. De aceea „Taina împărtăşaniei e mai presus de oricare alta şi rodeşte un şir întreg de bunătăţi, formând punctul cel mai înalt spre care se poate îndrepta strădania omenească, căci prin ea ajungem să ne întâlnim chiar cu Dumnezeu, Care Se uneşte cu noi în cea mai desăvârşită unire. Iar decât a ajunge să fii un duh cu Dumnezeu Însuşi ar putea fi o unire mai mare? Pentru aceasta Euharistia este desăvârşirea tuturor celorlalte Taine"[66].

În Sfânta Liturghie se pot găsi soluţiile concrete la criza religioasă a contemporaneităţii, pentru că în ea religiozitatea umană îşi găseşte împlinirea deplină prin faptul că se găseşte în faţa unei prezenţe reale a Mântuitorului, prezenţă de care se poate împărtăşi. Biserica este chemată astfel să revalorifice Sfânta Liturghie în activitatea sa, dar pentru aceasta, trebuie să ia în considerare oferirea unor soluţii pentru depăşirea crizei liturgice reale despre care se vorbeşte tot mai mult în ultimul timp. Este necesar astfel, ca „pentru ca Sfânta Liturghie să-şi poată atinge cu adevărat scopul ei şi pentru depăşirea crizei liturgice actuale: a) revenirea la practica veche a rostirii rugăciunilor preotului cu glas tare; b) înţelegerea corectă de către preoţi şi credincioşi a «misterului liturgic» în toate aspectele şi laturile lui, prin studii, predici şi cateheze; c) promovarea participării active a tuturor credincioşilor la Sfintele Liturghii, prin aducerea darurilor, la cântările liturgice şi în final la împărtăşirea euharistică «cu cuget curat»; d) adăugarea la aceasta a împărtăşirii duhovniceşti de Hristos în virtuţi şi rugăciune, prin care să conştientizăm şi să simţim prezenţa lui

[63] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos," 355.

[64] Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos," 355.

[65] Gondikakis, *Intrarea în Împărăţie*, 59.

[66] Ioan I. Ică, „Sfânta Taină a Cuminecării," *Telegraful Român* 45-46 (1976): 4.

Hristos în noi şi să sporim neîncetat în comuniune cu El şi întreolaltă în împărăţia Sa”[67].

Din această perspectivă a transmiterii „vieţii în Hristos”, a prezenţei Sale reale în mijlocul credincioşilor, Sfânta Liturghie nu se mai constituie într-un simplu act de cult, ci în finalitatea şi împlinirea vocaţiei liturgice a Bisericii.

*

Cu bucuria de a putea contribui cu acest material în volumul aniversar, îi doresc Părintelui Profesor Ioan Chirilă multă sănătate și-mi exprim sufletește, admirația, respectul și prețuirea față de dansul.

[67] ICĂ, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos,” 357.

Sfânta Scriptură – izvor al Tradiției canonice a Bisericii Ortodoxe

Răzvan Perșa
preot lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Raportarea canoniștilor ortodocși la Sfânta Scriptură

În dreptul canonic ortodox au existat două poziții generale cu privire la raportul dintre Sfânta Scriptură și Dreptul bisericesc. Pe de o parte, în decursul secolelor XIX-XX, a existat, după cum vom vedea, o perspectivă aproape unanimă cu privire faptul că Sfânta Scriptură este considerată ca sursă sau izvor al dreptului bisericesc. Totuși, canoniștii ortodocși introduc mai multe nuanțe canonice și teologice cu privire la acest raport, nuanțe pe care le vom analiza în această primă parte a cercetării de față. Pe de altă parte, din a doua jumătate a secolului al XX-lea, unii canoniști postulează o antinomie între Sfânta Scriptură și dreptul canonic, cea dintâi bazată pe principiul iubirii și pe har, iar dreptul canonic pe lege, jurisdicție și autoritate.

În abordările canonice ale secolelor XIX-XX, Sfânta Scriptură este considerată, dintr-o perspectivă generală, ca izvor de drept, fiind poziționată în cadrul unei împărțirii specific apusene a dreptului canonic[1] în *dreptul divin scris*[2],

[1] Pentru influența dreptului canonic apusean în divizarea dreptului canonic ortodox, a se vedea: Răzvan Perșa, *Natura canoanelor și principiile de interpretare a lor în Dreptul canonic ortodox al secolelor XIX-XX* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2018), 25-130.

[2] Nicodim Milaș împarte dreptul bisericesc în: 1. Drept bisericesc *scris* și *nescris*; 2. Drept bisericesc *divin* sau *natural*, bazat pe voia lui Dumnezeu exprimată lămurit, și dreptul *pozitiv* sau *bisericesc*. (Aici Milaș face o confuzie prin echivalarea dreptului divin cu dreptul natural, considerând că acesta a luat naștere odată cu Biserica.); 3. Dreptul *comun*, valabil pentru întreaga Biserică și dreptul *particular*, valabil pentru Bisericile locale; 4. Drept inter și extern, care reglementează viața internă a Bisericii sau relațiile cu organziații externe, precum statul; 5. Drept *vechi* și drept *nou*, primul incluzând normele „date în timpul când Biserica nu era despărțită". Nikodim Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche* (Pacher Kisic, 1905), 12. Valeriu Moldovan consideră Sfânta Scriptură ca *jus divinum positivum:* Valeriu Moldovan, *Curs elementar de drept bisericesc comparat* (Cluj: Tipografia Naţională S.A., 1930), 11. Valerian Șesan o consideră *jus divinum positivum scriptum:* Valerian Șesan, *Curs de drept bisericesc universal*, ed. Milan Șesan (Cernăuţi, 1942), 29.

iar Sfânta Tradiție este considerată ca izvor al *dreptului divin nescris*[3]. Chiar și autorii mai noi se referă la Sfânta Scriptură ca izvor al unui *drept divin scris*[4]. În momentul împărțirii diferitelor categorii de izvoare ale dreptului bisericesc, Sfânta Scriptură este considerată ca izvor fundamental[5] sau izvor general fundamental[6].

Izvoarele dreptului sunt divizate de către canonistul Nicodim Milaș[7], viziune adoptată și de către alți canoniști, în trei mari categorii: fundamentale, istorice și practice. Această divizare urmărește în fapt legătura dintre un izvor al dreptului și izvorul prim, care este voința întemeietorului Bisericii. De aceea, toate izvoarele sunt raportate la cuvintele Mântuitorului, sau mai tehnic spus, la *dreptul divin*.

---

[3] Într-o serie de articole publicate în revista *Candela* de la Cernăuți, între anii 1885-1886, Constantin Popovici, profesor de drept bisericesc la Facultatea de Teologie a Universității din Cernăuți, trasa elementele generale ale dreptului canonic, dedicând câte-va pasaje determinării naturii dreptului canonic. Încă de la început, acesta împarte dreptul canonic în: *drept divin scris* (în care încadrează, ca izvor, Sfânta Scriptură), *dreptul divin nescris* (adică Sfânta Tradiție), *dreptul omenesc scris* (legile „curat-bisericești" și cele „politico-bisericești") și *dreptul uman nescris* (reprezentat de obiceiul de drept). Constantin Popovici, „Fontânele și Codicii dreptului bisericescu ortodoxu," *Candela. Jurnalu bisericescu-literaru* 11 (1885): 661-8. Ideea este ulterior preluată de către alți canoniști români: Vasile Pocitan, *Compendiu de drept bisericesc al bisericei ortodoxe, comparativ cu bisericile Latină, Protestantă etc. și cu referinţe speciale la legile și regulamentele bisericei ortodoxe autocefale Române* (București: Tipografia Adolf I. Feldmann, 1898), 14; Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. de D. Cornilescu și Vasile Radu (București: Gutenberg, 1915), 32-7; Șesan, *Curs de drept bisericesc universal*, 12. 29.

[4] De exemplu, Panteleimon Rodopoulos afirmă în lucrarea sa: „fiecare lege și fiecare dispoziție legislativă umană trebuie să fie formulată în acord cu dreptul divin (*jus divinum*), adică cu dreptul divin nescris ori dreptul natural (jus naturale) ori legea naturală (*lex naturalis*) și cu dreptul divin scris". Panteleimon Rodopoulos, *An Overview of Orthodox Canon Law* (Rollinsford: Orthodox Research Institute, 2007), 10.

[5] Nicolae Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental cu privire speciala la dreptul particular al Bisericii Ortodoxe Române: (inclusiv noua lege pentru organizarea bisericeasca din anul 1925)* (Arad: Tiparul Tipografiei Diecezane Ortodoxe Române, 1925), 25-6; Șesan, *Curs de drept bisericesc universal*, 29.

[6] Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. 1 (București: EIBMBOR, 1990), 72-5.

[7] Prima ediţie a manualului lui Nicodim Milaș fost publicată în 1890 (*Pravoslavno crkveno pravo: po općim crkveno-pravnim izvorima i posebnim zakonskim naredbama, koje važe u pojedinim samoupravnim crkvama*, Pečatnija Ivana Bodicke (Zara, 1890), 655 pp.) urmată de o a doua ediţie în 1902. Acest manual al lui Nicodim Milaș a fost tradus în mai multe limbi: rusă – 1897, germană – 1897 și 1905, bulgară – 1903, greacă – 1906, română 1915 după ediţia germană de către D. I. Cornilescu și V. Radu, textul revăzut de către I. Mihălcescu. Pentru o prezentare istorică, a se vedea: Iulian Mihai L. Constantinescu, „Ştiinţa academică a Dreptului Canonic Ortodox. Contribuţiile canoniștilor Nicodim Milaș și Joseph Zhishman," *Mitropolia Olteniei* 1-4 (2010): 97-9.

Bazându-se pe această distincție, Milaș, precum alți canoniști din această perioadă[8], face o diferențiere chiar calitativă între cuvintele lui Hristos regăsite în Evanghelii sau în pasaje paralele, care sunt considerate Tradiție divină, și cuvintele apostolilor, considerate drept sfaturi[9]. De aceea, primul izvor fundamental, Sfânta Scriptură, conține formulări dogmatice, bazate direct pe afirmațiile lui Hristos, care sunt fundamentale și valabile pentru totdeauna, și formulări istorice, care nu sunt obligatorii decât pentru contextul socio-istoric al perioadei nou-testamentare. Vechiul Testament, privit ca izvor al dreptului[10], are în vedere doar formulările morale aplicabile în creștinism, de aceea, este considerat de către canoniști doar prin valoarea sa etică sau morală care poate fi aplicate unor norme de conduită în creștinism[11]. Urmând canonului 91 al Sf. Vasile cel Mare, Nicodim Milaș poziționează Sfânta Tradiție pe același grad de importanță precum Sfânta Scriptură. Trecerea de la dreptul divin, reprezentat de către cuvintele și poruncile lui Hristos, la dreptul uman bisericesc, este redată în manualele secolelor XIX-XX prin formularea: „Hristos nu a lăsat un cod de legi sau un drept bisericesc, ci a arătat care este scopul Bisericii, oferind putere Apostolilor"[12]. Cu toate acestea, Iisus Hristos este considerat ca primul legislator al vieții Bisericii[13]. Faptul că Sfânta Scriptură conține doar principii fundamentale și nu normează viața eclesială în detaliu, a dus la nevoia, potrivit canoniștilor, de crearea a normelor bazate pe principiile fundamentale. Din această perspectivă, legile credinței și moralei, bazându-se pe Sfânta Scriptură, sunt neschimbabile, obligatorii și universale, dar legile bisericești, care reglementează

---

[8] Αρχιμανδρίτης Απόστολος Χριστοδουλου, *Δοκίμιον Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου* (Ἐν Κωνσταντινουπόλει: Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1896), 32; Vasile Pocitan, *Compendiu de drept bisericesc al bisericei ortodoxe, comparativ cu bisericile Latină, Protestantă etc. și cu referinţe speciale la legile și regulamentele bisericei ortodoxe autocefale Român*e (București: Tipografia Adolf I. Feldmann, 1898), 14-5; Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, 25-6;

[9] Milasch, *Kirchenrecht*, 39-40.

[10] Unii canoniști ortodocși nu consideră Vechiul Testament ca izvor al dreptului, ci doar ca izvor pentru anumite prescripții morale: Μελέτιος Σακελλαρόπουλος, επίσκοπος Μεσσηνίας, *Ἐκκλησιαστικόν Δικαίον τῆς Ἀνατολικής Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας μετὰ τοῦ Ἰσχύοντος νῦν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Πατριαρχείου καὶ ἐν Ἑλλάδι* (ἐκ Του Τυπογραφείου Μιχ. Ι. Σαλιβέρου, 1898), 33-4.

[11] Aceeași idee este împărtășită și de către canoniștii catolici: Jean Gaudemet, *Les sources du droit de l'église en Occident: Du IIe au VIIe siècle* (Paris: Cerf, 1985), 15-6.

[12] Milasch, *Kirchenrecht,* 38. Aceeași idee este preluată ulterior de către mai mulți autori: Panteleinon Rodopoulos, „Sacred Canons and Laws," *Kanon* X (1991): 9-10.

[13] Pocitan, *Compendiu de drept bisericesc al bisericei ortodoxe*, 25-6; I. S. Berdnikov, *Curs de Drept bisericesc*, trad. de Silvestru Bălănescu, Episcopul Hușilor (București: Tipografia Cărţilor Bisericești, 1892), 32.

organizarea exterioară a Bisericii sunt „condițional obligatorii”[14], doar cele bazate pe principiile fundamentale sunt neschimbabile.

Deși în această perioadă a secolelor XIX-XX există în cercetarea canonică un anumit consens cu privire la rolul Sfintei Scripturi pentru tradiția canonică a Bisericii Ortodoxe, acest consens avea să fie zdruncinat de teza îndrăzneață a lui Rudolf Sohm, care impunea o incompatibilitate între har și lege, între principiul iubirii și autoritatea sau puterea dreptului, ducând la o antinomie între Sf. Scriptură și dreptul canonic[15].

Ca reacție la juridicizarea Sfintei Scripturi, cea de-a doua poziție respinge divizarea dintre drept divin și drept uman și considerarea Sfintei Scripturi ca izvor de drept divin scris care să ofere o neschimbabilitatea canoanelor Bisericii[16].

---

[14] Milaș, *Dreptul bisericesc oriental,* 50.

[15] Rudolf Sohm a fost unul dintre cei mai dezbătuți autori ai sfârșitului de secol al XIX-lea și început de secol al XX-lea. (Y. Congar, „Rudolf Sohm nous interroge encore,” *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 57 (1973): 263). Lucrarea lui Sohm poate fi rezumată prin două teze, una teologică și una istorică Teza teologică a cercetătorului german a fost aceea că ființa dreptului canonic este în contradicție cu însăși ființa Bisericii – „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch,” Rudolph Sohm, *Kirchenrecht*, I (Leipzig: Duncker & Humblot, 1892), 2 și 700 –, iar Biserica este liberă de orice influență juridică („Die Kirche Gottes ist frei von ihrer Vergangenheit, von allem, was menschlich in der Geschichte gestaltet ist. Darum ist frei von jeglichen Recht,” Rudolph Sohm, *Kirchenrecht*, 533). Pentru detalii despe concepțiile lui Sohm, a se vedea: Ludwig Buisson, „Die Entstehung des Kirchenrechts,” *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 52 (1966): 1-175; J. L. Adams, „Rudolph Sohm’s Theology of Law and the Spirit,” in *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*, ed. W. Leibrecht (New York: Harper and Brothers, 1958), 219-35; Y. Congar, „Rudolf Sohm nous interroge encore,” *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 57 (1973): 263-94; P. Haley, „Rudolph Sohm on Charisma,” *The Journal of Religion* 2 (1980): 185-97. Pentru o bibliografie a temei, a se vedea: Congar, „Rudolf Sohm nous interroge encore,” 288-94. Tezele sale aveau să influențeze nu numai teologia evanghelică, ci și teologia catolică, dar mai ales teologia ortodoxă. Dacă atitudinea cercetătorilor catolici a fost, încă de la început, de respingere a tezelor lui Sohm, care se îndreptau împotriva fundamentului gândirii juridice a teologiei catolice, teologii ortodocși au preluat, cu mici modificări, argumentele profesorului german pentru polemică anti-catolică și pentru postularea naturii pnevmatologice a ființei Bisericii, considerată liberă de orice lege sau influență juridică. Unul dintre cei mai imporanți combatanți ai tezelor lui Sohm a fost canonistul catolic Klaus Mörsdorf: „Altkanonisches «Sakramentsrecht»: Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani,” *Studia Gratiana* 1 (1953): 483-502; K. Mörsdorf, „Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung”, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 134 (1965): 72-9. Pentru disputa dintre cei doi a se vedea: Arturo Cattaneo, *Grundfragen des Kirchenrechts bei Klaus Mörsdorf: Synthese und Ansätze einer Wertung* (John Benjamins Publishing, 1991), 23; Mirjam Wijlens, *Theology and Canon Law: The Theories of Klaus Mörsdorf and Eugenio Corecco* (Ottawa: Saint Paul University, 1990), 30-1.

[16] Nicolas Afanasieff, „The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable,”

Hristos nu mai este considerat ca izvora al legilor, iar normele scripturistice, atât cele ale Vechiului, cât și cele ale Noului Testament, nu au caracter de norme pozitive[17]. Izvorul canoanelor nu mai este textul Scripturii, ci conștiința dogmatică transpusă în context cultural și istoric prin conștiința canonică a Bisericii. De-a lungul istoriei, legea a intrat în viața bisericească și a devenit treptat principiul ei organizator[18]. Încercând să respingă percepția legalistă a Bibliei, această viziune diminuează rolul Sfintei Scripturi pentru tradiția canonică.

Într-un studiul publicat în 1960[19], Pr. Liviu adresează câteva întrebări fundamentale: „De ce a recurs Biserica la serviciile Dreptului, adică la folosirea normelor juridice? Cum și de când și-a creat Biserica norme juridice? sau: De unde și le-a luat?"[20]. La prima întrebare, autorul aduce ca răspuns necesitatea și condițiile sociale ale vieții omenești, abordând teza lui Rudolf Sohm, conform căreia există o incompatibilitate între har și lege. Deși respinge această teză, totuși autorul afirmă evident teza conform căreia Noul Testament conține exclusiv elemente ale harului, elementele juridice fiind un adaos ulterior bazat pe inegalitatea socială:

„Este adevărat că Mântuitorul n-a înzestrat Biserica cu norme de drept, cu un „cod de legi juridice", ci numai cu har, cu adevăruri de credință și cu norme religioase și morale. Și nici Apostolii și Evangheliștii n-au dat caracter juridic normelor pe care le-au fixat în scris sau pe care le-au transmis oral. Deci revelația Noului Testament nu cuprinde norme juridice; Dreptul nu intră în conținutul revelației nou-testamentare. Numai folosirea tradițională a noțiunilor, sau confuzia lor, i-a făcut pe mulți să dea înțeles de norme juridice unor învățături sau îndrumări ale Mântuitorului sau ale sfinților Săi ucenici"[21].

Autorul se referă, pe lângă teologii catolici, și la teologii și canoniștii ortodocși precum Constantin Popovici[22], Nicodim Milaș[23] și Valerian Șesan[24].

St. Vladimir's Theological Quarterly 11 (1967): 54-68; Liviu STAN, „Das Wesen des orthodoxen Kirchenrechts – göttliche Setzung oder geschichtlich wandelbar," *Kyros* VIII (1968): 180-9.

[17] Nicolas AFANASIEFF, „Les canons et la conscience canonique," *Contacts* 21 (1959): 112-27.

[18] Nicolas AFANASIEFF, *L'Église du Saint-Esprit* (Paris: Cerf, 1975), 349; Liviu STAN, „Das Wesen des orthodoxen Kirchenrechts," 181.

[19] Liviu STAN, „Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii," *Studii Teologice* 7-8 (1960): 467-83, reluat în: Liviu STAN, „Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii," în *Biserica și dreptul. Teologia Dreptului*, vol. 1, 34-64.

[20] STAN, „Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii," 40.

[21] STAN, „Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii," 41-2.

[22] POPOVICI, „Fontânele și Codicii dreptului bisericescu ortodoxu," 661-2.

[23] Nicodim MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental,* trad. de D. Cornilescu și V. Radu (București: Gutenberg, 1915), 32-7.

[24] ȘESAN, *Curs de drept bisericesc universal,* 12. 29.

Pasajele combătute de către Pr. Liviu Stan la cei trei autori se referă la considerarea Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții ca izvor fundamental pentru Dreptul bisericesc. Din această perspectivă, Pr. Liviu Stan consideră că cele două nu sunt izvoare cu valoare juridică pentru Biserică[25]. Dreptul a apărut, conform autorului, ca instrument generat de inegalitatea socială, fiind fundamental pentru Biserică cât timp aceasta este împărțită în clase sociale[26].

Prin aceste afirmații cu iz de propaganda luptei de clasă autorul răspunde la prima întrebare cu privire la motivele pentru care Biserica a recurs la elementele juridice. În privința provenienței legilor de drept și a momentului apariției acestora în viața Bisericii, autorul afirmă că primele elemente juridice din Biserică au fost aduse de către evreii convertiți la creștinism care le-au preluat din Vechiul Testament, Noul Testament neconținând, după cum afirmă autorul[27], niciun element juridic. Explicația pe care o aduce autorul pentru diferența dintre cele două Testamente este cea regăsită în *Ontologia Juris*[28] cu privire la starea pre-lapsariană de perfecțiune a omului, care nu avea nevoie de religie, morală și drept, dar care, după cădere a recurs la religie și morală, care, la rândul lor, nu au mai fost suficiente, recurgând, în cele din urmă, la legile juridice. Cu toate acestea, autorul nu poate preciza momentul acestei a doua căderi și a insuficienței religiei și moralei[29].

---

[25] Aceeași idee este reluată în cursul său, Liviu Stan, *Biserica și dreptul. Fragmente de curs*, vol. 8, 122, reprodus într-o mare măsură în Floca, *Drept canonic ortodox*, vol. I, 72-5.

[26] „El ni se înfățișează ca instrument creat de inegalitatea socială, ca factor ce-și va afirma mereu prezența și utilitatea, cât timp va dura împărțirea societății în clase; iar membrii Bisericii înșiși fiind împărțiți în clase, ca atare nici ei nu pot fi cârmuiți fără norme de drept". Stan, „Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii," 42-3. „Dacă membrii Bisericii n-ar fi fost împărțiți în clase, atunci, desigur, și Biserica s-ar fi putut dispensa de Drept. De altfel, însuși faptul că Biserica a folosit și folosește elementul juridic dovedește că el intră în anumite condiții ale vremii, în iconomia mântuirii, căci, în caz contrar, ea însăși, ca purtătoare fără greș a misiunii sale mântuitoare, nu și l-ar fi însușit sau, dacă se infiltra totuși în viața ei, l-ar fi eliminat". Stan, „Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii," 42.

[27] „Cu toate că penetrația normelor juridice vechi-testamentare în Biserică a fost stăvilită, constatăm că evreii creștini, pentru stăruința lor de a se primi legile juridice ale Vechiului Testament în Biserică, găsiseră un temei valabil în faptul că multe din acestea aveau un cuprins revelat, deși ulterior suferiseră alterări. Și, într-adevăr, pe câtă vreme revelația nou-testamentară n-are cuprins juridic, cea vechi-testamentară are un bogat cuprins de această natură". Stan, „Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii," 44; Stan, „Obârșia și dezvoltarea istorică a Dreptului bisericesc," 66-7; Stan, „Das Wesen des orthodoxen Kirchenrechtes," 181.

[28] Liviu Stan, *Ontologia Juris*, în *Seria Teologică* 13 (Sibiu: Tipografia Arhidiecezană, 1943), 204 p.

[29] „Când s-a produs această prăbușire și în ce anume va fi constat, nu putem preciza în mod cert. Cu toată probabilitatea însă, ea se va fi produs înainte de cea dintâi lege juridică revelată și va fi constat în păcatul care a generat împărțirea societății în clase, pentru că, înainte de a

Explicația posibilă pe care o oferă, contrar tezelor sale de combatere a teoriei marxiste care privea economicul ca fundament pentru nașterea legilor juridice și a dreptului, este tocmai legată de cauzele economice[30].

Cu toate că Vechiul Testament conținea legi juridice, acest „drept revelat își pierde orice putere după ridicarea păcatului lumii prin Iisus Hristos", altfel spus Hristos abrogă dreptul revelat al Vechiului Testament. Prin mântuirea obiectivă i s-a dat posibilitatea omului să renască la o nouă viață și, prin urmare, autorul consideră că „pentru astfel de viețuire, lui îi sunt de ajuns normele religioase și morale desprinse din adevărul pe care l-a întrupat și propovăduit Domnul, fără a avea nevoie și de normele juridice"[31]. Această a doua stare de perfecțiune morală și religioasă este postulată de către autor în comunitatea primilor creștini care nu au avut nevoie de legi juridice deoarece trăiau în perfectă armonie și dragoste față de Dumnezeu în relațiile lor interne. Totuși, relațiile lor externe erau raportate la dreptul roman care s-a „infiltrat" în viața Bisericii, fiind asumat de către aceasta. În cele din urmă, elementul fundamental care a dus la asumarea dreptului în viața Bisericii a fost: „lipsa de omogenitate socială a membrilor Bisericii, mai precis, faptul că și ei erau împărțiți în clase și categorii sociale, pe o scară care însuma cel puțin 10 stări deosebite, avându-și fiecare din acestea nu numai o identitate socială, ci și o corespunzătoare identitate civilă și politică, stabilită prin statutul juridic al fiecăruia, după regulile Dreptului Roman"[32].

---

se despica printr-un astfel de păcat unitatea neamului omenesc, dreptul n-avea rațiune, n-avea rost, n-avea obiect". Stan, „Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii," 45.

30 „De fapt, neînțelegerile cele mai frecvente dintre oameni și încălcările normelor de conviețuire socială în orice vreme de atunci încoace sunt determinate de cauze economice în proporție de 90% sau chiar mai mult, față de alte cauze, și ca urmare și legile care le reglementează au un cuprins determinat în aceeași proporție de cauze de aceeași natură". Stan, „Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii," 46, nota 22.

31 Stan, „Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii," 46. Teze regăsite în: Stan, „Obârșia și dezvoltarea istorică a Dreptului bisericesc," 3-11 (republicat în Liviu Stan, *Biserica și dreptul. Teologia Dreptului*, vol. 1, ed. Irimie Marga (Sibiu: Ed. Andreiana, 2010), 65-81). Liviu Stan, „Das Wesen des orthodoxen Kirchenrechtes – gottliche Setzung oder geschichtlich wandelbar?," *Kyrios* 3-4 (1968): 180-9. „În Noul Testament, nici Mântuitorul, nici Sfinții Apostoli nu introduc legi cu caracter juridic, ci numai norme religioase și morale. Răsfrângerea acestora asupra relațiilor sociale, inclusiv asupra relațiilor cu statul, nu trebuie să inducă pe nimeni în eroare, atribuindu-le caracter juridic, adică un caracter pe care ele nu l-au avut și nu-l au". Stan, „Obârșia și dezvoltarea istorică a Dreptului bisericesc," 66.

32 Stan, „Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii," 47-8. Autorul afirmă mai departe că: „Conflictele de interese, și deopotrivă dorința de a le evita în sânul obștilor creștine, i-au făcut pe membrii lor, obișnuiți cu normele juridice din relațiile comune, să toarcă din acestea firele celor dintâi norme juridice ale Bisericii, în măsura în care ele puteau fi puse de acord cu adevărul de credință și cu normele lui de viețuire religioasă și morală".

În acest sens, dreptul bisericesc nu este altceva decât „un nou făt juridic", creat din imixtiunea elementelor juridice din dreptul iudaic al Vechiului Testament și cel roman pentru reglementarea divizării creștinilor în clase sociale[33].

Tezele propuse de către Pr. Liviu Stan, impregnate de concepția luptei de clasă și a inegalității sociale a claselor, sunt pe cât de simpliste și reducționiste, pe atât de contradictorii. Dacă în încercarea de a accentua necesitatea absolută a dreptului în viața Bisericii autorul afirmă că încă de la întemeierea Bisericii creștinii erau deja divizați în clase sociale, de unde rezidă și necesitatea reglementării relațiilor lor sociale, de data aceasta, pentru a evita orice element juridic în cuprinsul Noului Testament, autorul postulează o stare de perfecțiune știrbită doar ulterior de luptele de clasă și de diferențele dintre clasele sociale. O minimă analiză a conflictelor din Noul Testament și a elementelor juridice regăsite în el duc la infirmarea acestei lipse totale de conținut juridic a Noului Testament, concepută de către Pr. Liviu Stan pentru a justifica apariția ulterioară a dreptului. Autorul percepe legile juridice în sensul pozitivismului modernității, pe care refuză să îl aplice, pe bună dreptate, perioadei primare a creștinismului, văzută ca perioadă a purității absolute, unde nu aveau nici măcar „interese divergente". Însă tocmai din această confuzie rezidă problema tezelor sale. Elementele juridice regăsite în Noul Testament nu pot fi echivalate cu cele ale pozitivismului juridic modern, altfel am fi etichetați ca anacronici sau necontextuali.

Canoanele Bisericii și relația lor cu Sfânta Scriptură

Cercetarea canonică recentă, plecând de la analiza efectivă a textelor biblice în canoanele Bisericii, dincolo de anumite divizări predefinite ale dreptului canonic, încearcă să rechestioneze relația dintre Sfânta Scriptură și canoanele receptate în colecția fundamentală[34].

---

[33] „Dar ideala stare de organizare a Bisericii numai pe bază de norme religioase și morale, fără norme juridice, n-a durat multă vreme și nici nu putea să dureze, pentru că lepădarea de sine și practicarea dragostei creștine, în forma desăvârșită pe care o cerea o asemenea stare, s-au lovit de cea mai dură realitate a vremii de atunci, inegalitatea socială a membrilor Bisericii, în rând cu ceilalți membri ai societății, împărțită în clase și stări, delimitate în mod rigid." Stan, „Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii," 51.

[34] David Wagschal, *Law and Legality in the Greek East: The Byzantine Canonical Tradition, 381-883* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 204-5; David Wagschal, „The Orthodox Tradition [Early Modern Period]," în *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Law*, ed. Brent Strawn (Oxford: Oxford University Press, 2015), 245-53; P. Pieler, „Das Alte Testament im Rechtsdenken der Byzantiner," în S. Troianos, ed., *Analecta Atheniensia ad ius Byzantinum spectantia I. Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe*, vol. 10 (Athena: Komotini, 1997), 81-113; Προδρόμου Ακανθοπουλου, „Ιεροί Κανόνες και μετάφραση της Αγίας Γραφής," în *Η μετάφραση της Αγίας Γραφής στην Ορθόδοξη Εκκλησία: εισηγήσεις Δ› συνάξεως ορθοδόξων Βιβλικών θεολόγων, Θεσσαλονίκη 25-28 Οκτωβρίου*

În primul rând, lista cărților biblice receptate de către Biserică a fost impusă prin canoane Bisericii receptate sinodal. Studierea acestor canoane arată istoria dezvoltării canonului biblic și încheierea acestuia[35]. Canonul biblic este impus prin canoanele: 83 Apostolic, Canonul 60 Laodiceea, Canonul Sf. Atanasie, Canonul Sf. Grigore Teologul, Canonul Sf. Amfilochie de Iconium, Canonul 24 Cartagina.

Canonul 85 Apostolic, care pune canonul biblic pe seama Sf. Clement prin formularea: „adresate prin mine, Clement, vouă, episcopilor", „Faptele noastre, ale Apostolilor"; adaugă la finalul listei canonului biblic și „două epistole ale lui Clement și Constituțiile în opt cărți adresate prin mine, Clement, vouă, episcopilor, care nu trebuie făcute publice printre toți datorită lucrurilor tainice din ele". Cu toate acestea, canonul 2 al Sinodului Trulan respinge Constituțiile Apostolice ca o lucrare contaminată de învățături eterodoxe.

De la o simplă abordare a acestei relației dintre textele biblice și cele canonice, se poate constata faptul că cea mai citată sursă din canoanele Bisericii este reprezentată de Sf. Scriptură. Aproape jumătate dintre cele 770 de canoane conține o citare biblică sau un text biblic folosit pentru diferite tipuri de argumentări canonice[36]. Din această perspectivă, se poate considera că textul scripturistic reprezintă o sursă principală și fundamentală în canoanele Bisericii. Într-adevăr, cele mai multe citate biblice din canoane sunt folosite, după cum vom vedea, pentru a întări o prevedere canonică, iar nu pentru a modifica vreo poruncă biblică. Canonul 5 Cartagina prevede, ca o normă generală de raportare la Sfânta Scriptură, că „în privința celor pe care dumnezeiasca Scriptură le-a prevăzut foarte evident, nu se cuvine să fie supuse votului, ci să fie doar urmate"[37]. De aceea, cele mai multe raportări la pasajele biblice vor fi descriptive și explicative.

1986 (Θεσσαλονίκη: Σύναξη Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων, 1986), 187-95.

[35] Panagiotis J. Boumis, „The Canons of the Church Concerning the Canon of the Holy Scripture," *Theologia* 67 (2007): 547-602; Constantin Rus, *Canonul cărților Sfintei Scripturi după canoanele Bisericii Ortodoxe* (Arad: Mirador, 2001).

[36] Din păcate, nu există o cercetare amănunțită a tuturor pasajelor biblice folosite în textele canonice. Joannou oferă în indexul său biblic la colecția de canoane un număr de 380 de referințe scripturistice. Périclès-Pierre Joannou, *Discipline génèrale antique (IIe-IXe s.). Index*, Fonti, Série 1 (Roma: Grottaferrata, 1963), 345-50. Akanthopoulos oferă în analiza citatelor biblice un număr de 349 de canoane care conțin referințe biblice, deși un canon, de multe ori, conține mai mult de o singură referință biblică. P. Akanthopoulos, *Θέματα κανονίκου δίκαιου* (Thessaloniki, 1992), 26. O analiză amănunțită a aceluiași autor este reprezentată de studiul Ακανθοπούλου, „Ιεροί Κανόνες και μετάφραση της Αγίας Γραφής," 187-8. David Wagschal consideră că putem vorbi de aproximativ 180 de canoane care conțin referințe biblice, fără a număra citatele biblice existente în aceste canoane. Wagschal, *Law and Legality in the Greek East*, 203.

[37] Răzvan Perșa, ed., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Vol. 2 – Canoanele Sinoadelor Locale* (București: Basilica, 2018), 138.

Cu toate acestea, este important să analizăm care este rolul textului biblic sau al folosirii pasajelor biblice în tradiția canonică. De aceea, ne vom raporta separat la Vechiul și Noul Testament în funcție de relația regăsită în canoanele Bisericii Ortodoxe.

Raportul dintre canoane și Vechiul Testament

După cum am văzut în secțiunea anterioară, atitudinea canoniștilor față de Vechiul Testament a fost una duală. Pe de o parte, Vechiul Testament este considerat ca drept divin scris, însă sunt păstrate doar principiile morale ale acestuia, nu și prescripțiile juridice ale Legii Mozaice. Această teză duce, în mod inevitabil, la neconsiderarea Vechiului Testament ca izvor al unui drept bisericesc, fapt confirmat de a doua teză a raportării al Sf. Scriptură, în care apariția dreptului în viața eminamente duhovnicească a Bisericii este cauzat tocmai de inserția prevederilor legislative iudaice și a celor greco-romane.

Pentru a confrunta cele două teze cu viziunea despre Vechiul Testament cuprinsă în sfintele canoane receptate de către Biserica Ortodoxă, vom analiza succint modul în care este privit Vechiul Testament de către aceste texte, sistematizând folosirea Vechiului Testament în textul canoanelor Biserici.

a. *Respingere prevederilor cultice iudaice.* Foarte multe canoane ale Bisericii au în vedere combaterea anumitor prevederi cultice iudaice, sau a tendințelor de iudaizare, de la serbarea Pesach-ului iudaic până la prevederi cu privire la căsătorie, fără însă a vorbi despre o abrogare a Vechiului Testament.

Canonul 7 Apostolic și Canonul 1 Antiohia resping celebrarea învierii Domnului împreună cu iudeii, potrivit prevederilor biblice ale Vechiului Testament[38]. Canonul 70 Apostolic respinge practica postului iudaic și interzice sărbătorirea cu evreii și acceptarea darurilor de la aceștia. Sunt interzise: acceptarea darurilor de la sărbătorile iudaice (Canonul 37 Laodiceea), participarea la sărbători în sinagogile evreilor (Canonul 39 Laodiceea, Canoanele 64 și 71 Apostolice), păzirea zile de sabat (Canonul 29 Laodiceea).

---

[38] Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 399; Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1996), 19-30; Franz Mali, „Julianische Berechnung des Osterdatums und Gregorianischer Kalender?," *Ostkirchliche Studien* 53 (2004): 309-27; Ogitsky, „Canonical Norms of the Orthodox Easter Computation and the Problem of the Dating of Pascha in Our Time," *St Vladimir's Theological Quarterly* 4 (1973): 274-86; Alkiviadis C. Calivas, „The Date of Pascha, the Need to Continue the Debate," *The Greek Orthodox Theological Review* 4 (1990): 338.

Canonul 2 al Sf. Vasile cel Mare respinge distincția făcută în textul Septuagintei[39] în Ieș 21,22-23 între fetus format și neformat și condamnă avortul ca omucidere în ambele cazuri[40]. Canonul 28 al Sf. Vasile cel Mare respinge prevederea din Levitic 11, 7-8 cu privire la interdicția consumului de carne. Canonul 87 al Sf. Vasile cel Mare[41] respinge prevederile iudaice cu privire la posibilitatea căsătoriei cu sora soției în caz de deces a acesteia, prevedere regăsită în Lev 18,18. Din această perspectivă, Sf. Vasile cel Mare oferă un principiu de interpretare în ceea ce privește prevederile iudaice care trebuie preluate în viața Bisericii și cele care trebuie respinse: „La aceasta, îi voi spune mai întâi că cele pe care le spune legea, le spune celor de sub lege (cf. Rom 3,19), fiindcă altfel ne-am supune și noi tăierii împrejur, sabatului și abstinenței de la anumite mâncăruri. Căci altfel, dacă am găsi ceva potrivit plăcerilor noastre, nu ne vom pune pe noi înșine sub jugul robiei legii (cf. Gal 5,1), dar dacă ni se pare greu ceva din cele ale legii, atunci vom fugi spre libertatea în Hristos”[42].

b. *Acceptarea unor prevederi vechi-testamentare.* Canoanele 51 și 53 Apostolic îi supune caterisirii pe clericii care se abțin din dezgust de la căsătorie, cărnuri și vin, în baza faptului că Dumnezeu le-a creat pe toate foarte bune (Fac 1,31) și că l-a făcut pe om bărbat și femeie (Fac 5,2). Canonul 55 apostolic, pornind de la prevederea din Ieș 22,27, „pe mai-marele poporului tău nu-l vei vorbi de rău”, îi supune caterisii pe clericii care îi calomniază pe episcop. Canonul 63 Apostolic, citând mai multe texte din legea iudaică, impune anumite restricții iudaice

---

[39] „Dacă doi bărbați se încaieră și lovesc o femeie însărcinată, iar aceasta pierde pruncul încă nealcătuit, să plătească atât cât cere bărbatul femeii, prin hotărâre judecătorească. Dacă însă pruncul este alcătuit, să dea suflet pentru suflet”. *Septuaginta. Geneza. Exodul. Leviticul. Numerii. Deuteronomul*, vol. 1, trad. Cristian Bădiliță et al (Iași: Polirom, 2014), 245.

[40] Pentru interpretarea canonului a se vedea: Emilian-Iustinian Roman, „Canonical and Theological Perspectives on Abortion and Incest,” *AȘUIT* 2 (2009): 125-38; Lavinia Stan, „Eastern orthodox views on sexuality and the body,” *Women's Studies International Forum* 1 (2010): 38-46; David Albert Jones, „The appeal to the christian tradition in the debate about embryonic stem cell research,” *Islam and Christian-Muslim Relations* 3 (2005): 265-83; Marie-Hélène Congourdeau, *Embrionul şi sufletul lui la Sfinții Părinți şi în izvoarele filozofice şi medicale greceşti: (secolele VI î.Hr. - V d.Hr.)*, trad. de Maria-Cornelia Ică (Sibiu: Deisis, 2014), 408-13; Dennis di Mauro, *A Love for Life: Christianity's Consistent Protection of the Unborn* (Wipf and Stock Publishers, 2008), 17-8; Michael J. Gorman, *Abortion and the Early Church: Christian, Jewish and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World* (Wipf and Stock Publishers, 1998), 63-7; Zubin Mistry, *Abortion in the Early Middle Ages, C. 500-900* (Centre for Medieval Studies University of York: York Medieval Press, 2015), 51-2. 155-6; John T. Noonan jr., „Abortion and the Catholic Church: A Summary History,” *Natural Law Forum* 126 (1967): 94-7.

[41] Lewis J. Patsavos, „Impediments of relationship in the sacrament of marriage,” *Greek Orthodox Theological Review* 1-4, (2011): 197-219.

[42] Răzvan Perșa, ed., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Vol. 3 – Canoanele Sfinților Părinți, Canoanele întregitoare și Prescripții canonice* (București: Basilica, 2018), 142.

cu privire la consumul de carne[43], prevederi reluate în FAp 15,29 și reafirmate de către canonul 67 Trulan. Canonul 11 al Sfântului Vasile cel Mare, preluând distincția din Ieș 21,18-19, impune diferența dintre crima voluntară și involuntară, urmând ca pedeapsa canonică să fie dată în funcție de această distincție. Canonul 5 Cartagina îi oprește pe clerici de la a lua dobânzi, prevedere pe care o putem regăsi în Deut 23,19 și Ps 15,5. Canonul 25 Apostolic și canoanele 3 și 32 ale Sf. Vasile cel Mare preiau principiul din Naum 1,9 cu privire la interdicția de a condamna de două ori pentru aceeași faptă. Canonul 17 Niceea, împreună cu alte canoane[44], interzic, pe baza pasajului din Ps 14,5 „argintul său nu și l-a dat cu camătă", interzice clericilor oferirea de bani cu camătă sau dobândă. Canonul 54 Trulan[45] preia interdicția incestului din Levitic 18,6: „să nu intri la nicio rudă trupească a ta, ca să-i descoperi goliciunea".

Raportul dintre canoanele Bisericii și textele nou-testamentare

În ceea ce privește relația dintre canoanele Bisericii și textele nou-testamentare, se pot sintetiza patru abordări principale: descriptivă, extensivă, corectivă și interpretativă.

a. *Atitudinea descriptivă* se referă la acceptarea regulilor și normelor din Noul Testament. Textele biblice sunt folosite ca autoritate pentru o anumită normă canonică. În anumite canoane regăsim preluări ale unor reguli de conduită morală sau cultică din scrierile nou-testamentare. Canonul 3 apostolic interzice aducerea ca jertfă la altar a unor produse ce sunt în contradicție cu porunca dată de către Domnul cu privire la Sf. Euharistie. Canonul 27 Apostolic, preluând pasajul din 1Pt 2,23 și modelul suferinței Mântuitorului în fața agresorilor, îi supune caterisirii pe clericii care îi lovesc pe credincioși[46]. Canonul 29 apostolic, împreună cu toate canoanele paralele[47], interzice acceptarea remunerației în schimbul harului preoției, citând exemplul lui Simon Magul și condamnarea acestuia. Pe baza principiului regăsit

---

[43] „Canonul 63 Apostolic Dacă vreun episcop, un preot sau diacon, sau, în general, cineva din registrul clericilor, ar consuma carne în sângele vieții ei [cf. Facerea 9, 4] sau prinsă de fiară [cf. Ieșirea 22, 30] sau mortăciune [cf. Deuteronomul 14, 21], să fie caterisit, căci Legea interzice acest lucru [cf. Faptele Apostolilor 15, 29]. Iar dacă este laic, să fie afurisit". Răzvan Perșa, ed., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Vol. 1 – Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice* (București: Basilica, 2018), 126.

[44] A se vedea și Canoanele 44 Ap.; 10 Trulan; 4 Laod.; 5, 16 Cart.; 14 Vasile cel Mare.

[45] Cristian-Vasile Petcu, „Current Issues Facing the Orthodox Family: Divorce and Mixed Marriages," *Analele Ştiinţifice ale Universităţii «Al. I. Cuza» Iaşi. Teologie* 2 (2012): 105.

[46] Canonul 55 al Sf. Vasile cel Mare impune aceeași pedeapsă pentru clericii care se confruntă cu tâlharii, pe baza poruncii evanghelice „tot cel ce scoate sabia, în sabie va pieri" (Mt 26,52).

[47] A se vedea Canoanele 2 IV Ec.; 22, 23 Trulan; 4, 5, 15, 19 VII Ec.; 90 Vasile, Ghenadie, Tarasie

în 1Cor 9,7, canonul 41 Apostolic conferă clericilor posibilitatea de a se susține din veniturile Bisericii. Canonul 50 Apostolic impune obligativitatea a trei imersiuni baptismale în numele Sfintei Treimi, pe baza poruncii Mântuitorului din Mt 28,19. Canonul 67 Trulan, pe baza interdicției din FAp 15,29 de a ne feri de sânge, sugrumat și desfrâu, folosește această poruncă la care adaugă interdicția de a consuma sânge de animal preparat sub orice fel.[48] Este evident că acest canon dorește să explice mai în profunzime ce se înțelege prin consumarea sângelui, mai ales în contextul socio-cultural al secolului al VII-lea. Canonul 75 Apostolic preia numărul martorilor în cazul unei acuzări față de un delict canonic din Mt 18,16. Canonul 82 Apostolic preia necesitatea acordului stăpânilor în momentul hirotoniei sclavilor din Fil 10 și Col 4,9.

Canoanele 2 Niceea și 10 Sardica preia prevederea paulină din 1Tim 3,6 „[episcopul] să nu fie de curând botezat, ca nu cumva, orbit de trufie, să cadă în judecata și în osânda diavolului”, impunând obligativitatea unei perioade de timp între hirotonia în treptele preoției.

Canonul 70 Trulan preia interdicția din 1Cor 14,34-35 ca femeile să vorbească în biserică[49]. Canonul 72 Trulan[50] impune ca aplicare a iconomiei în cazul căsătoriei mixte privilegiul paulin din 1Cor 7,12-16.

---

[48] „Canonul 67 Trulan. Dumnezeiasca Scriptură ne-a poruncit „să ne ferim de sânge, de sugrumat și de desfrâu” (FAp 15,29). Astfel, pe cei care, din cauza pântecelui lor lacom, prepară cu o anumită îndemânare sângele oricărui animal pentru a fi comestibil și, astfel, îl mănâncă, îi pedepsim în mod corespunzător. Astfel, dacă cineva ar încerca de acum înainte să mănânce sânge de animal sub orice fel, dacă va fu cleric, să fie caterisit, iar dacă va fi laic, să fie afurisit”. Perșa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Vol. 1 – Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, 313.

[49] Canonul 70 Trulan, preluând îndemnul Apostolului Pavel din 1Cor 14,34-35, interzice femeilor cu desăvârșire să vorbească în timpul Sfintei Liturghii. Canoniștii bizantini afirmă că acest canon interzice femeilor să vorbească nu numai la Sfânta Liturghie, ci și la celelalte slujbe și adunări creștine. Balsamon susține că au existat anumite femei în secolul al VII-lea care și-au atribuit funcții învățătorești, propovăduind și predicând în biserică. Tradiția Bisericii atestă existența presbiterelor (*πρεσβύτιδες*), menționate încă din primul secol creștin de către Apostolul Pavel (1Tim 5,2; Tit 2,3), care aveau o funcție învățătorească sau catehetică, fiind numite „învățătoare de bine” – *καλοδιδάσκαλοι* (Tit 2,3). Acestea instruiau femeile mai tinere în conduita și morala creștină, fără a avea însă posibilitate de a predica în cadrul cultului. Instituirea bisericească a presbiterelor, precum cea a diaconițelor, era făcută în primele secole printr-un act special, în Biserică, ceea ce a fost interzis cu desăvârșire de către Canonul 11 de la Laodiceea. Cu toate acestea, canonul se referă la oprirea femeilor de la predicarea cuvântului în mod public, iar nu de la rolul însemnat al femeilor pentru catehizarea familiei. De asemenea, femeile nu sunt excluse de la cântarea în comun a întregului popor de la slujbele liturgice.

[50] Pentru analiza acestui canon a se vedea: Răzvan Perșa, „Intermarriage in the Canonical Tradition of the Orthodox Church,” *Ecumenical Review Sibiu* 3 (2018): 346-72.

Canonul 11 Neocezarea impune vârsta de 30 de ani pentru hirotonirea preoților pe baza faptului că Hristos a fost botezat și și-a început activitatea la această vârstă, potrivit pasajului de la Lc 3,23.

Canonul 2 al Sf. Dionisie al Alexandriei, pe baza pasajului din Mt 9,20-22 cu privire la femeia cu scurgere de sânge, impune restricții canonice cu privire la femeile aflate în perioada menstruației[51]. Canonul 1 al Sf. Petru al Alexandriei impune perioada de penitență pentru 40 de zile potrivit celor 40 de zile de postire ale Mântuitorului din Mt 4,2.

b. *Atitudinea extensivă* se referă la dezvoltarea regulilor și normelor existente în Noul Testament de către canoane. În colecția canonică putem găsi anumite canoane care extind anumite prevederi regăsite în scrierile nou-testamentare, dau aduc amendamente la acestea. Canonul 52 Apostolic adaugă la prevederea „bucurie se face în cer pentru un păcătos care se pocăiește" din Lc 15,7, faptul că episcopul și preotul trebuie să-i primească pe toți cei care se întorc de la păcat. Canoanele 81 și 83 apostolic și canonul 11 Protodeutera, pe baza poruncii Domnului „nimeni nu poate sluji la doi domni" [Mt 6,24] și „cele ale cezarului sunt pentru cezarul, iar cele ale lui Dumnezeu sunt pentru Dumnezeu" [Mt 22,21], interzice implicarea clericilor în administrația publică sau în armată. Canoanele 4 și 5 VII Ec., citând FAp 20,33; 1Cor 6,9; 1Pt 5,2-4, dezvoltă norme canonice împotriva delapidării de bani și a simoniei pentru diferite cazuri.

c. *Atitudinea corectivă* se referă la o schimbare, amendare sau îmbunătățire adusă regulilor și normelor din Noul Testament. De exemplu, Canonul 80 al Apostolilor, conform 1Tim 4,12, interzice hirotonirea unui laic în episcopat, dar include un scurt amendament: „afară numai dacă nu cumva acest lucru ar fi făcut printr-un har dumnezeiesc". Canonul 40 al Sinodului Trulan schimbă vârsta de hirotesire a diaconițelor de la vârsta de 60 de ani reglementată de Noul Testament (1Tim 5,9) la 40 de ani. Canonul 3 al Sinodului Trulan impune celibatul episcopilor, deși apostolul Pavel spune că „ episcopul trebuie să fie fără prihană, bărbatul unei singure femei" (1Tim 3,2)[52]. Canonul 9 Vasile cel Mare face diferența dintre adulter

---

[51] Vassa Larin, „What is «ritual im/purity» and why?," *St Vladimir's Theological Quarterly* 3-4 (2008): 275-92; E. Synek, *„Wer aber nicht völlig rein ist an Seele und Leib...": Reinheitstabus im Orthodoxen Kirchenrecht* în *Kanon* 1 (München: Eglinga. d. Paar, 2006); Aristotle Papanikolaou și Elizabeth H. Prodromou, eds, *Thinking Through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars* (New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008), 138-9; Hugo Tristram Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics* (Taylor & Francis, 2000), 307; Stephen Morris, „Blood and Holy Communion: Late Antique Use of Luke 8:42-8," *Studia Patristica* 44 (2010): 195-7.

[52] John H. Erickson, „The Council in Trullo: Issues Relating to the Marriage of Clergy," *Greek Orthodox Theological Review* 1-2 (1995): 183-99; Roman Cholij, *Clerical Celibacy in East and West* (Gracewing Publishing, 1989); Constantin Rus, „Căsătoria după

și desfrânat și impune pedepsirea bărbatului ca desfrânat și a femeii ca adulteră, deși amândoi sunt numiți adulteri de către Scriptură[53].

d. *Atitudinea interpretativă sau hermeneutică* se referă la o interpretare sinodală a textelor, regulilor și normelor Noului Testament. Canonul 16 din Trulan[54], în contradicție cu Canonul 15 din Neocezareea, reprezintă o exegeză extinsă a capitolului 6 din Faptele Apostolilor, care arată că cei șapte diaconi nu trebuie înțeleși ca slujitori sacramentali, ci ca cei care au ajutat la mese. Canonul 64 din Trulan[55] este o interpretare a 1Cor 12,12 cu privire la diferitele slujiri ale membrilor trupului lui Hristos.

Ca o concluzie generală, se poate afirma că toate canoanele Bisericii receptate în colecția fundamentală, fiind considerate parte fundamentală a tradiției Patristice a Bisericii și a manifestării sinodale a Bisericii, pot fi înțelese ca expresii ale experienței ecleziale în timp și spațiu sub harul divin al Duhului Sfânt și o continuare a regulilor și normelor biblice.

*

Părintele Ioan Chirilă a fost și va rămâne pentru mine un model de competență academică, de paternitate duhovnicească și de implicare. În fiecare curs, reușea să creeze o atmosferă încărcată de înțelepciune și bucurie pentru știința teologică, făcând din fiecare întâlnire o călătorie fascinantă în lumea Vechiului Testament și a hermeneuticii scripturistice. Expertiza sa vastă în teologia Vechiului Testament, hermeneutică și exegeză biblică era evidentă nu doar prin cunoștințele profunde pe care le împărtășea, ci și prin pasiunea cu care vorbea despre literatura iudaică, iudaism, arheologie biblică și limba ebraică biblică. Fiecare curs era o oportunitate de a descoperi noi perspective și de a înțelege mai profund textele sacre.

---

canoanele ratificate de Sinodul al II-lea Trulan”, în Constantin Rus și Emilian-Iustinian Roman, eds, *Familia Creștină* (Iași: Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2013), 70-123; Constantin Rus, „Căsătoria și celibatul după Sintagma Alfabetică a lui Matei Vlastares,” în *Teologia ca vocație eclezială, pastoral-misionară și dimensiunea sa academică. Dinamica Facultății de Teologie Ortodoxă Ilarion V. Felea din Arad context contemporan (1991-2011)*, eds. Ioan Tulcan, Cristinel Ioja și Filip Albu (Sibiu: ASTRA Museum, 2012), 382-436.

[53] Patrick Viscuso, „Late Byzantine canonical views on the dissolution of marriage,” *Greek Orthodox Theological Review* 1-4 (1999): 273-90; J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche* (Wien, 1864).

[54] John Wortley, „The sixtieth canon of the Council in Troullo,” *Studia patristica* 1 (1984): 255-60; Ioan Dură, „The Canons of the Sixth Ecumenical Synod Concerning Fasting and Their Application to the Present Needs of the Orthodox Faithful,” *Greek Orthodox Theological Review* 1-2 (1995): 149-64.

[55] Liviu Stan, *Mirenii în Biserică* (Sibiu: Arhidiecezană, 1939), 85-6.

Părintele Ioan a lăsat o amprentă durabilă asupra formării generațiilor viitoare de teologi, fiind un exemplu viu de coexistență armonioasă a competenței academice cu paternitatea duhovnicească și implicarea activă. Cursurile sale nu se limitau la sălile de curs; ele se regăseau în viața sa de zi cu zi, în felul în care trăia și împărtășea credința. Avea un dar deosebit de a îmbina rigoarea academică cu căldura și empatia pastorală. Ne trata pe toți cu o blândețe părintească, fiind mereu dispus să ne asculte și să ne ghideze, atât pe plan academic, cât și pe cel personal. Implicarea sa în viața comunității academice și religioase era și este remarcabilă. Pentru mine și pentru mulți dintre colegii mei, Părintele Ioan Chirilă ne-a fost mai mult decât un profesor. A fost un mentor și un model de integritate intelectuală și spirituală.

Sfânta Scriptură – sursa teognosiei[1]

Simeon Pintea
protosinghel lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Sfânta Scriptură – cuvântul revelat al lui Dumnezeu

Revelația divină, fundamentul cunoașterii lui Dumnezeu

Teologia ortodoxă definește Revelația divină ca fiind acțiunea lui Dumnezeu de a Se descoperi creației Sale, mai întâi prin profeții Vechiului Testament, unde Se descoperă prin cuvânt, semne și lucruri, apoi ca Persoană, prin Fiul Său, ca Taină a voii Sale, „în care sunt ascunse toate comorile înțelepciunii și ale cunoașterii" (Col 2,2-3). Așadar, scopul Revelației este descoperirea lui Dumnezeu ca Persoană, descoperirea voii Sale despre lume, mai ales despre om, pentru a-i permite acestuia să cunoască voia Sa, dar și să-L cunoască ca Ființă personală, deschisă spre dialog cu Cuvântul Său, mai ales cu oamenii.

În Revelație, Dumnezeu Se face cunoscut printr-o relație personală. Revelația se realizează întotdeauna în relație cu cineva; ea constă într-o secvență istorică de întâlniri. Prin urmare, Revelația este, în integritatea sa, o istorie; este realitatea istorică de la creație până la a doua venire a Domnului[2]. Așadar, Revelația este o relație „teo-cosmică", în care Dumnezeu se descoperă lumii pe care a creat-o, în care suntem incluși și noi. Dar paradoxul acestei relații este că, chiar dacă Dumnezeu se descoperă creației Sale, El o face ca un Dumnezeu transcendent. Prin urmare, în imanența revelației Sale, Dumnezeu apare ca o Ființă transcendentă. Dar transcendența Sa nu poate fi absolută, deoarece Dumnezeu este o Ființă personală și, mai mult decât atât, o Ființă tripersonală. Având această dimensiune transcendentă, Persoana este deschisă dialogului, dar apoi, acest dialog face ca Persoana să fie cognoscibilă[3].

Prin aceasta, acest Dumnezeu, Împăratul veacurilor, intangibil și nevăzut, ascuns, necunoscut și de neînțeles după ființa Sa (Col 1,15; 1Tim 1,17; In 1,18),

---

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză cu titlul „The Holy Scripture – source of the Theognosis", în revista *Romanian Orthodox Old Testament Studies* 2 (2009): 27-36.

[2] Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. de Lidia și Remus Rus (București: Sophia, 2006), 34.

[3] Sf. Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste," în *Filocalia* 2, trad. de Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 2008), 130.

în dragostea Sa pentru oameni, S-a revelat și le-a vorbit „în multe rânduri și în felurite chipuri” (Evr 1,1), dorind ca „toți oamenii să se mântuiască și la cunoștiința adevărului să vină” (1Tim 2,4).

Lumea creată, în special omul, „coroana creației”[4], a avut încă de la începuturile ei o raționalitate precisă. Dumnezeu le-a creat cu o singură minte care poate fi văzută în recunoașterea axiologică a creației, când Dumnezeu Însuși „a privit toate câte a făcut și iată era bune foarte” (Fac 1,31). Prin aceste cuvinte ale Scripturii, se spune nu numai că, la început, întreaga creație nu a fost coruptă de defectele răului, ale cărui rădăcini nu sunt în Dumnezeu, ci și că lumea a fost așezată într-o dinamică a îndumnezeirii ce trebuia să se realizeze prin om, care în dihotomia sa unifică cuprinde în interiorul său cele două lumi: lumea materială, reprezentată de întregul cosmos, și cea spirituală. El a putut realiza acest lucru datorită faptului că este o ființă rațională și a putut descifra raționalitățile creației. Aceasta este cunoașterea oferită omului prin actul de creație după chipul lui Dumnezeu și după asemănarea Lui (cf. Fac 1,26). Pentru a permite lumii să-și atingă scopul, să-și împlinească raționalitatea, Dumnezeu, transcendent în ființa Sa, se îndreaptă spre creația ca Persoană și îi dezvăluie voia și planurile Sale cu privire la lume. Fiind creat după chipul Său, omul este capabil să primească această revelație. Dacă păcatul originar umbrește chipul lui Dumnezeu în om și, prin aceasta, pervertește capacitatea sa cunoaștere, Dumnezeu, prin marea Sa milă și iubirea Sa infinită față de lumea creată, restabilește, prin Revelație, puterea de cunoaștere a oamenilor și, prin aceasta, raționalitatea primară a creației, „căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiu Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (In 3,16). Așadar, Dumnezeu se revelează datorită iubirii Sale de omenire, pentru a le permite acestora să cunoască voia și planurile Sale cu privire la lume și la om.

Pentru ca omul să poată ajunge la cunoaștere, au existat două mișcări: coborârea lui Dumnezeu la creația Sa prin actul Revelației și înălțarea omului și, prin om, înălțarea întregului univers creat la Dumnezeu prin cunoaștere. Și pentru că Revelația își atinge punctul culminant în întruparea Fiului lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi, și venirea Sa în lume, care ne-a descoperit sensul existenței omului-om, „coborârea Persoanei divine a lui Hristos face posibilă înălțarea omului în Duhul Sfânt”[5]. Prin urmare, prin Revelația Fiului Întrupat, Dumnezeu Însuși este prezent în mod personal în mijlocul oamenilor care, prin El, au devenit „părtași

---

[4] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Părinți și Scriitori Bisericești* 30, trad. de Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1998), 20-1.

[5] Sf. Irineu de Lyon, *Contra ereziilor*, în *PG* 7, 1120; Sf. Atanasie cel Mare, *Prima omilie împotriva arienilor*, în *PG* 25, 192b; Vladimir Lossky, *După chipul și după asemănarea lui Dumnezeu* (București: Humanitas, 1998), 91.

dumnezeieștii firi” (2Pt 1,4). Așadar, Hristos, Fiul Întrupat și Cuvântul lui Dumnezeu, este sfârșitul și desăvârșirea Revelației.

Revelația lui Dumnezeu este fundamentul cunoașterii Lui. Fără ea, omul nu ar putea intra în comuniune cu Creatorul, care ar rămâne pentru totdeauna transcendent și ascuns lui. Numai prin revelație, Dumnezeu Se descoperă pe Sine într-un mod personal și Își dezvăluie voia și planurile Sale cu privire la lume și la om. Dar omul nu L-ar putea cunoaște pe Dumnezeu dacă nu ar fi înzestrat cu capacitatea de cunoaștere prin însuși actul creației. De aceea găsim adesea în scrierile Părinților expresia că omul este o ființă rațională pentru că a fost creat după chipul lui Dumnezeu[6]. În acest sens, Sfântul Atanasie cel Mare spunea: „Dumnezeu nu l-a creat pe om așa cum a creat animalele fără glas, ci l-a făcut după chipul Său, dându-i puterea Cuvântului Său, fiind deci chip al Cuvântului și fiind logic, pentru a locui în bucurie”[7]. Iar, în alt loc ne învață următoarele: „în acest sens, a fost o persoană care a făcut-o: Ar fi de ajuns pentru ei harul de a fi în chipul lui Dumnezeu-Cuvântul pentru a-L cunoaște”[8].

Nu vom vorbi aici despre diferitele tipuri de revelație sau despre modul în care aceasta a fost dată de-a lungul istoriei, pentru că nu acestea sunt scopurile studiului de față; dar trebuie să spunem că Biserica, atât cea din Vechiul Testament, cât și cea din Noul Testament, care inaugurează Împărăția lui Dumnezeu, care va veni și, în același timp, este deja prezentă prin har în inima creației, acolo unde omul dobândește asemănarea lui Dumnezeu, intenționează să păstreze și să comunice adevărul revelației lui Dumnezeu.

Sfânta Scriptură, păstrătoare a cuvântului revelat al lui Dumnezeu

Învățătura creștin-ortodoxă consideră că Revelația lui Dumnezeu către om este cuprinsă în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. În Biserica Ortodoxă, Sfânta Scriptură este considerată a fi Revelația lui Dumnezeu prin excelență, fiind cuvântul revelat al Lui, transmis oamenilor prin intermediul scriitorilor sfinți. Ea a fost scrisă sub inspirația Duhului Sfânt și ocupă „o poziție unică și absolută între celelalte forme de Revelație”, Sfânta Scriptură reprezentând sursa primară a credinței Bisericii[9].

Sfânta Scriptură conține cuvântul revelat al lui Dumnezeu și multe aspecte referitoare la cunoașterea lui Dumnezeu, lucruri folositoare pentru mântuirea noastră, după cum susține Sfântul Epifanie de Salamina[10].

---

[6] Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit,* trad. de Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2002), 62.

[7] Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, în *Părinți și Scriitori Bisericești* 15, trad. Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1987), 92.

[8] Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului,* 105.

[9] Ioan Bria, „Scriptură și Tradiție. Considerații generale,” *Studii Teologice* 5-6 (1970): 395.

[10] Sf. Epifanie de Salamina, *Ancoratus*, în *PG* 33, 66.

Dacă dinamismul cunoașterii lui Dumnezeu corespunde vieții veșnice, așa cum spune Mântuitorul („aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis" – In 17,3), atunci cunoașterea Sfintei Scripturi pare a fi de mare importanță pentru întreaga omenire, pentru că ea cuprinde Cuvântul revelat al lui Dumnezeu. Acest cuvânt a fost dat pas cu pas omenirii pentru a-l pregăti pe om pentru primirea Cuvântului Întrupat, în care culminează și se împlinește întreaga revelație. Astfel, după cum afirmă Sfântul Ioan Hrisostom, Scriptura „este scrisoarea solemnă a lui Dumnezeu, trimisă pe pământ".

Inițial, Revelația divină a fost transmisă prin tradiție orală. Apoi, sub inspirația Duhului Sfânt, o parte a Tradiției a fost consemnată în Sfânta Scriptură. Dar Sfânta Scriptură nu este doar o carte în care este scris ce a făcut Dumnezeu pentru a pregăti Întruparea și prin Întruparea Fiului Său, ci este și o carte care ne spune ce face și ce va face Fiul lui Dumnezeu Întrupat și Înviat pentru noi până la sfârșitul veacurilor, pentru a ne călăuzi spre Înviere. Sfânta Scriptură descrie nu numai acțiunea de coborâre a lui Dumnezeu la noi prin Întruparea, ci și începutul drumului nostru spre îndumnezeire[11]. Așadar, Sfânta Scriptură are o autoritate deosebită pentru că ea cuprinde Revelația lui Dumnezeu, cuvântul adresat de El omenirii pentru mântuirea ei.

Acest cuvânt activ al lui Dumnezeu dezvăluie sensul lumii create, mai ales sensul omului, și, acceptându-l, omul poate ajunge să cunoască voia lui Dumnezeu, să-L cunoască pe Dumnezeu la nivel personal, Cel care revarsă abundența vieții divine asupra celor care cred și primesc (Mc cuvântul Său (cf. 16,15). Nu există nicio îndoială în ceea ce privește conținutul divin al Sfintei Scripturi. Autoritatea divină a Vechiului Testament a fost acceptată mai întâi de Iisus Hristos, Care a spus: „Scriptura nu poate să fie desființată" (In 10,35). Vechiul Testament este necesar pentru că este parte integrantă a Revelației, anunțând prin conținut mântuirea adusă de Domnul Iisus Hristos. De aceea, necunoașterea Sfintei Scripturi poate avea consecințe grave; Domnul Iisus Hristos arată acest lucru spunând „Vă rătăciți neștiind Scripturile și nici puterea lui Dumnezeu" (Mt 22,29). Apoi, autoritatea Vechiului Testament este recunoscută apoi de scriitorii Noului Testament, care arată că Vechiul Testament este revelat de Dumnezeu, este cuvântul Lui care se împlinește prin Hristos: „Dumnezeu a împlinit astfel ceea ce vestise prin gura tuturor prorocilor" (FAp 3,18).

Dacă Vechiul Testament cuprinde cuvântul revelat al lui Dumnezeu, prin care El pregătește omul și lumea pentru mântuirea adusă de Fiul Său Întrupat, atunci Noul Testament este împlinirea acestui cuvânt în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos.

---

[11] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (București: EIBMBOR, 2003), 54.

Hristocentrismul Sfintei Scripturi: Hristos – Cuvântul întrupat ca drum spre cunoașterea Sfintei Treimi

Sfântul Ioan Evanghelistul își începe Evanghelia cu vestirea Logosului întrupat: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu, și Dumnezeu era Cuvântul [...] Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi" (In 1,1.14). De fapt, scopul întregului Nou Testament este de a prezenta Persoana divino-umană a Cuvântului Întrupat, care ne deschide accesul la viața divină care iradiază din sânul Sfintei Treimi; acest lucru este posibil prin credința noastră în El și prin cunoașterea Lui: „Iar acestea s-au scris ca să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, și, crezând, să aveți viață în numele Lui" (In 20,31); „Și aceasta este viața veșnică: să te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hrristos, pe care L-ai trimis" (In 17,3).

Autorii Noului Testament își construiesc scrierile în jurul Persoanei lui Iisus Hristos, scriind despre acest Cuvânt dătător de viață, prin care intrăm în comuniune cu Tatăl. Cuvântul lor este adevărata mărturie despre Iisus Hristos, pentru că ei scriu din experiența vie pe care au avut-o cu Învățătorul lor, experiență trăită în preajma Cuvântului dătător de viață, cuvânt transmis tuturor celor chemați la viața veșnică: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții – și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viata de veci, care era la Tatăl si s-a arătat nouă –, ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți părtășie cu noi. Iar părtășia noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos" (1In 1,1-3).

Întruparea Domnului nostru este centrul, sensul și scopul lumii, iar acest lucru este afirmat în întreaga Scriptură, deoarece „taina Întrupării Cuvântului conține în ea sensul tuturor lucrurilor și tipurilor din Scriptură și înțelepciunea tuturor făpturilor văzute și nevăzute"[12]. Așadar, Vechiul Testament este împlinit în Iisus Hristos, fiind orientat spre El: „Profeții erau ucenicii Săi în duh și Îl așteptau ca Domn al lor"[13]. De asemenea, profeții „anunțaseră Evanghelia, nădăjduiau după Hristos și Îl așteptau, erau mântuiți având încredere în El, rămânând în unitatea lui Iisus Hristos ca sfinți care trebuie admirați si iubiți; ei au acceptat mărturia lui Iisus Hristos si au fost admiși în Evanghelia nădejdii noastre comune"[14].

Așadar, Vechiul Testament apare ca o „călăuză spre Hristos" (Gal 3,24), deoarece prezice venirea Sa în lume și mântuirea pe care o aduce cu El. Cuvintele

---

[12] Sf. Maxim Mărturisitorul, „Cele două sute de capete despre cunoștiința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu," în *Filocalia* 2, trad. Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1999), 66.

[13] Sf. Ignatie Teoforul, „Epistole," în *Părinți și Scriitori Bisericești* 1, trad. de Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 1979), 167.

[14] Sf. Ignatie Teoforul, „Epistole," 179.

din Sfânta Scriptură sunt prilejul iminent de a intra în interrelaționare cu Persoana adevărată a lui Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt, nu doar prin forma lor scrisă, ci și prin cunoașterea conținutului lor. „În același mod în care cuvintele Legii și ale profeților, care preced Întruparea Sa, și conduc sufletele spre Hristos – spunea Sfântul Maxim Mărturisitorul –, în același mod Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat, înălțat în slavă, S-a făcut pe Sine însuși predecesorul venirii Sale spirituale, conducând sufletele prin propriile Sale cuvinte, acceptând în același timp venirea Sa iluminatoare și divină”[15].

Hristocentrismul Sfintei Scripturi este mărturisit de Însuși Domnul prin cuvintele: „Cercetați Scripturile, că socotiți că în ele aveți viață veșnică. Și acelea sunt care mărturisesc despre Mine” (In 5,39). Vechiul Testament are un important caracter mesianic, hristocentrismul său avându-și rădăcinile în Legea lui Moise: „Și, începând de la Moise și de la toți prorocii, le-a tâlcuit lor din toate Scripturile cele despre El” (Lc 24,27). Așadar, Cuvântul Întrupat preia ideea centrală a Sfintei Scripturi, întreaga Revelație fiind centrată pe El și pe Sfânta Scriptură, care este explicată de El. Iisus Hristos este Cel care dă autoritate Scripturilor, deoarece creștinii de astăzi, în timp ce citesc Biblia, Îl caută pe El. Cuvintele Scripturii Îl dezvăluie Hristos ca Dumnezeu Întrupat, în care omul a atins perfecțiunea deplină, Hristos reprezentând modelul, scopul și calea de acces pentru fiecare ființă umană: „Eu sunt calea, adevărul și viața” (In 14,6). De aceea, cunoașterea și trăirea cuvintelor Sale, sau „întruparea” lor în viața celor care cred în El vor aduce mântuirea lor.

Cunoașterea Scripturii în Biserică – cale de cunoaștere a lui Dumnezeu

Biserica și Scriptura

Biserica este „trupul lui Hristos”, „stâlpul și temelia adevărului”. În Biserică, viața Sfintei Treimi se extinde, prin Duhul Sfânt, în toți cei care cred și mărturisesc credința adevărată în Hristos cel înviat, Care stă de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatăl, ridicând astfel natura umană la cel mai înalt nivel de îndumnezeire și desăvârșire. El a adus revelația completă despre Dumnezeu, pentru că El este sfârșitul și vârful oricărei revelații, deoarece numai prin Hristos Dumnezeu a fost prezent prin oameni.

Prezența lui Dumnezeu devine permanentă și se actualizează până la sfârșitul lumii în Biserică, prin Duhul Sfânt, care o face prezentă în mod intim celor care cred, până la sfârșitul veacurilor. În Iisus Hristos, Cuvântul și Fiul întrupat, Dumnezeu Însuși a vorbit oamenilor folosind cuvinte omenești. Dar cuvintele Sale au puteri transfiguratoare pentru toți cei care le ascultă și le împlinesc, pentru că nu sunt simple cuvinte omenești, ci cuvinte care ies din Cuvântul ipostaziat și atotputernic

[15] Sf. Maxim Mărturisitorul, „Cele două sute de capete despre cunoștiința de Dumnezeu,” 177.

al Tatălui. Cuvintele Sale sunt impregnate de prezența creatoare și împlinitoare a Cuvântului, Care, în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos, se exprimă pentru mântuirea fiecărui om[16].

Prin urmare, adevărul care rezidă în Biserică, care este prelungirea lui Iisus Hristos până la sfârșitul veacurilor, Cuvântul-Hristos, prin Persoana Sa, dar și prin cuvintele Sale, este prezent, viu și lucrător până la sfârșitul veacurilor. Biserica a format, încă de la începuturile sale, o unitate cu revelația sub cele două forme ale sale (Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură), Biserica având un primat al timpului și al funcției. Biserica a precedat primele scrieri ale Noului Testament, deoarece comunitatea iudaică a avut prioritate asupra cărților Vechiului Testament.

Biserica a luat ființă înainte de apariția cărților Noului Testament, credincioșii folosind omiliile rostite, Tradiția vie. În această Tradiție, e distins cuvântul lui Dumnezeu pentru a putea predica prin cuvânt Evanghelia lui Hristos. După aceea, din nevoi practice, scrierile Noului Testament s-au dezvoltat. Aceste scrieri aveau autoritate, dar Biserica era cea care, prin structura și funcția sa divină, decidea care din multitudinea de cărți existente sunt canonice, inspirate, autentice și demne de a prezenta credința și de a o explica membrilor săi. Biserica, cea care recunoștea și proclama autoritatea scrierilor canonice, le prezenta adunării sale ca fiind cuvântul lui Dumnezeu în ceea ce privește credința, viața morală și cunoașterea lui Dumnezeu[17].

Așadar, Biserica, corabia în care credincioșii călătoresc spre mântuire și viață veșnică în comuniune cu Dumnezeu și spre cunoașterea Sfintei Treimi, a avut în decursul istoriei menirea de a interpreta cuvintele Scripturii pe înțelesul tuturor și de a oferi tuturor credincioșilor posibilitatea de a accede la cuvintele lui Dumnezeu pentru a cunoaște Persoanele Sfintei Treimi, pentru mântuire și îndumnezeirea lor prin har.

Cunoașterea lui Dumnezeu prin Sfânta Scriptură în Biserică

Am văzut mai sus care a fost rolul Bisericii în acceptarea canonului Sfintei Scripturi și am arătat că Biserica este păstrătoarea absolută a Bibliei și, de asemenea, interpretul ei autorizat. Biblia este explicată pentru a transmite cunoașterea lui Dumnezeu membrilor Bisericii, exegeza biblică fiind făcută în vederea consolidării trupului mistic al lui Hristos. Din acest motiv, Sfântul Chiril al Ierusalimului spune următoarele celor care se pregăteau pentru Botez : „Scripturile Vechiului și Noului Testament ne învață doctrinele credinței. Unul este Dumnezeul celor două Testamente, Cel care ne-a vorbit despre Hristos mai înainte, în Vechiul Testament, arătându-ne în Noul Testament, Cel care ne-a călăuzit prin Lege și Profeți spre Hristos [...] Citiți

[16] Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 106.

[17] Mircea Basarab, „Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă," *Ortodoxia* 2 (1980): 237.

Scripturile divine!”[18]. Sfânta Scriptură a fost primită de Biserică încă de la începuturi, în cultul ei, în centrul vechiului cult creștin, unde Cuvântul lui Dumnezeu vorbea, se citea și se propovăduia, și în Dumnezeiasca Euharistie. Cuvântul era apoi explicat în omilii, pentru a permite tuturor credincioșilor să aibă acces prin el la cunoașterea lui Dumnezeu. De aceea, Sfânta Scriptură a devenit sursa principală a omiliilor în epoca de aur a creștinismului. După Sfinții Apostoli și ucenicii lor, purtătorii revelației divine au fost Părinții Bisericii. Aceștia sunt primitorii și păstrătorii revelației divine, dar și cei care au transmis mai departe această revelație, în forma ei originală[19].

La această lucrare de transmitere a Revelației, Părinții Bisericii au adăugat o altă lucrare, de aceeași importanță: exegeza, adică explicarea și înțelegerea Revelației din Sfânta Scriptură, cu scopul de a o face mai accesibilă și, prin aceasta, de a asigura o mai largă circulație a ei și un progres în cunoașterea lui Dumnezeu[20]. Omul contemporan are acces la tot felul de informații. Prin aceste mijloace el poate ajunge la cunoaștere. Dar cunoașterea adevărului vine numai prin cunoașterea lui Dumnezeu. De aceea, el ar trebui să beneficieze de accesul la Biblie, ascultând și citind cuvintele vieții veșnice, căci Mântuitorul spune: „oricine ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis pe Mine are viață veșnică și la judecată nu va veni; ci s-a mutat din moarte la viață” (In 5,24).

*

Dedic acest studiu preaiubitului Părinte Profesor Ioan Chirilă de care mă leagă o lungă și frumoasă prietenie. Pe această cale doresc să-mi exprim prețuirea și recunoștința pentru grija părintească pe care mi-a purtat-o din anii de școală până azi, pentru sfaturile înțelepte și recomandările bune pe care mi le-a dat ori de câte ori am fost în impas. Și pentru că volumul în care apare acest text este unul omagial care marchează un moment important din viața domniei sale, mă alătur și eu acelora care îi arată dragoste și prețuire, dorindu-i sănătate, pace, har de la Dumnezeu și mulți și fericiți ani!

---

[18] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, trad. de Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 2003), 66.

[19] I. D. Popa, „Opera Sfinților Părinți din «Epoca de Aur» ca izvor al predicii,” *Studii Teologice* 5-6 (1970): 431.

[20] Dumitru Belu, „Sfinții Părinți ca izvor omiletic,” *Mitropolia Ardealului* 7-8 (1959): 549-50.

Icoana – naș de botez?
O speță din perioada iconoclastă a Bisericii Ortodoxe

Adrian Podaru
preot conferențiar universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Introducere

Deși pare bizar, titlul acestui referat nu aduce în prim-plan decât una dintre practicile pentru noi oarecum insolite, pentru iconoclaști ofensatoare, care, tocmai datorită caracterului lor ofensator, trebuiau înlăturate cu orice chip din viața liturgică a Bisericii, după părerea acestora din urmă. Într-o scrisoare[1] semnată de împărații iconoclaști Mihail al II-lea și Teofil, trimisă lui Ludovic I cel Pios, împăratul francilor, și datată 824, autorii oferă o listă de acuze pe care iconoclaștii le aduceau iconodulilor și care, din perspectiva lor, constituiau practici contrare ethosului Bisericii creștine: substituirea crucilor cu icoane, luarea unei icoane ca naș de botez, răzuirea vopselii de pe icoane pentru a fi adăugată Euharistiei, în potir, împărțirea prescurii din mâinile unor sfinți zugrăviți în icoane etc[2]. Înțelegând această scrisoare din perspectiva contextului în care a fost scrisă – lupta împotriva cultului sfintelor icoane din secolele VIII-IX – și luând seama la faptul că autorii acestei scrisori sunt

[1] Această scrisoare s-a păstrat numai într-o traducere latină păstrată în actele unui sinod de la Paris, din anul 825, iar într-o ediție critică, în *Concilia Aevi Karolini. Tomus I pars II*, ed. A. Werminghoff (Hanovra-Leipzig, 1898), 475-80.

[2] Spicuim din această scrisoare tradusă în românește în volumul Sf. Teodor Studitul, *În apărarea sfintelor icoane. Dosarul unei rezistențe teologice*, trad. de Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2017), 191-200: „Vom arăta însă iubirii voastre iubite de Hristos și aceasta: și anume că, ajunși străini de predaniile apostolice și *nepăzind hotarele Părinților* (sublinierea noastră! Acuză foarte gravă!), mulți dintre bărbații Bisericii sau dintre laici s-au făcut născocitori ai unor lucruri rele. Mai întâi scoteau afară din sfintele locașuri cinstitele și de viață făcătoarele cruci și în locul lor așezau icoane și puneau candele înaintea lor și aprindeau tămâie, și le aveau în aceeași cinstire ca și cinstitul și de viață făcătorul lemn, pe care Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, a socotit vrednic să fie răstignit pentru mântuirea noastră. [...] Alții, care voiau să ia haina monahală, dădeau deoparte persoanele cucernice care mai înainte obișnuiau să primească părul capului lor și, aplecând icoanele, obișnuiau să-și taie părul ca în sânul lor. Iar unii dintre preoți și clerici, răzuind culorile de pe icoane, le amestecau în ofrande și în vin, iar după săvârșirea Liturghiei, dădeau celor ce voiau să se cuminece din această Jertfă/ Ofrandă. Alții puneau Trupul Domnului în mâna icoanelor, de unde îi făceau să-l primească pe cei care voiau să se cuminece”.

doi împărați iconoclaști, ne-ar veni greu să acceptăm validitatea acestor acuze, dacă nu ar exista dovezi în acest sens. Iar dovezile există. Ceea ce devine esențial, atunci, este nu să dovedim falsitatea acestor dovezi, ci să înțelegem aceste practici insolite în contextul care le-a generat și să vedem dacă se racordează la duhul autentic al ethosului Bisericii.

Lucrarea de față se va opri doar la una dintre acuze: luarea unei icoane ca naș de botez. Această opțiune baptismală o găsim clar formulată într-o scrisoare de felicitare pe care Sf. Teodor Studitul a trimis-o unui spătar pe nume Ioan. Redăm aici conținutul parțial al scrisorii:

Am auzit că domnia ta ai săvârșit o faptă dumnezeiască și am rămas uimiți de credința ta cu adevărat mare, omule al lui Dumnezeu! Căci cel care m-a informat mi-a adus la cunoștință că ai folosit sfânta icoană a marelui mucenic Dimitrie ca naș de botez și astfel l-ai botezat pe copilul tău păzit de Dumnezeu. O, cât de mare este credința ta! Acel cuvânt: „Nici în Israel nu am aflat atâta credință" îmi pare a fi fost rostit de Hristos nu doar atunci centurionului, ci și acum, ție, cel egal cu acela în credință. Centurionul a aflat atunci ceea ce căuta; și tu însuți ai dobândit pe cel în care te-ai încrezut. Acolo, porunca divină în locul prezenței trupești, iar aici, icoana materială în locul prototipului; acolo, Logosul cel adevărat a fost prezent în cuvântul rostit, săvârșind în mod nevăzut, prin dumnezeirea Sa, minunea vindecării, iar aici, marele mucenic a fost de față, în duh, prin mijlocirea icoanei sale, atunci când l-a primit pe copil.

Aceste lucruri, fiind incredibile, sunt de neacceptat pentru urechile păgânilor și pentru sufletele necredincioșilor, și mai ales pentru iconoclaști; însă credincioșiei tale i s-au descoperit semne și dovezi clare. Căci ce oare îi este cu neputință lui Dumnezeu, pentru cei ce cred? Și cum nu poate fi văzut omonimul celui care este zugrăvit în icoană și să nu fie crezut că este [el] într-adevăr? „Căci cinstea [atribuită] chipului„, zice Marele Vasile, „trece la prototip". Încât este limpede că cel care l-a primit pe prunc a fost chiar mucenicul [Dimitrie], prin intermediul icoanei sale[3].

---

[3] G. Fatouros, ed., *Theodori Studitae Epistulae*, în *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 31 (Berlin: Walter de Gruyter, 1991), 48-9, *Ep*. 17: Θεῖόν τι δρᾶμα ἀκηκοότες πεπρακέναι σου τὴν κυριότητα τεθαυμάκαμεν ἐπὶ τῇ μεγάλῃ σου ὡς ἀληθῶς πίστει, ἄνθρωπε τοῦ Θεοῦ. Φασὶ γὰρ ὁ διδάξας χρήσασθαί σε τῇ ἱερᾷ εἰκόνι τοῦ μεγαλομάρτυρος Δημητρίου ἀντὶ ἀναδόχου τινὸς καὶ οὕτως ἐπιτελέσαι τὸ φώτισμα τοῦ θεοφυλάκτου σου τέκνου. Καὶ ὢ τῆς πεποιθήσεως· οὐδὲ ἐν τῷ ᾿Ισραὴλ εὗρον τοσαύτην πίστιν ὁ Χριστὸς οὐ μόνον τότε τῷ ἑκατοντάρχῃ δοκῶ ἐπιφθέγξασθαι, ἀλλὰ καὶ σοὶ ἄρτι τῷ ἐφαμίλλῳ τῇ πίστει. Εὕρατο τοίνυν ἐκεῖνος ὅ ἐπεζήτησεν, ἐπέτυχες καὐτὸς οὗ πέποιθας. Ἐκεῖ τὸ θεῖον πρόσταγμα ἀντὶ τῆς σωματικῆς παρουσίας, κἀνταῦθα ἡ σωματικὴ εἰκὼν ἀντὶ τοῦ πρωτοτύπου· ἐκεῖ συμπαρῆν τῷ λόγῳ ὁ μέγας λόγος ἀοράτως τῇ θεότητι τὸ παράδοξον τῆς ἰάσεως ἐργασάμενος, κἀνταῦθα δὲ συνῆν ὁ μεγαλομάρτυς πνεύματι τῇ οἰκείᾳ εἰκόνι τὸ βρέφος δεχόμενος. ᾿Αλλὰ βεβήλοις μὲν ἀκοαῖς καὶ ἀπίστοις ψυχαῖς ταῦτα ἀπαράδεκτα ὡς ἄπιστα, καὶ μάλιστα τοῖς εἰκονομά

Într-un articol intitulat „Constructing the Underground Community: the Letters of Theodore the Studite and the Letter of Emperors Michael II and Theophilos to Louis the Pious", autorul Vladimir Baranov[4] argumentează ideea că, într-un context iconoclast ca cel în care a trăit Sf. Teodor Studitul, astfel de practici condamnate de iconoclaști, ca cea menționată mai sus, trădează existența unei mișcări iconodule „subterane", prin care se încerca asigurarea unui minimum de viață religioasă autentică în absența bisericilor și a unui cler necontaminat de erezia iconoclastă. Poziția Sf. Teodor Studitul era foarte fermă în ceea ce privește stricta delimitare a comunității monahale de la Studion, a clericilor și a credincioșilor rămași fideli lui, de cei care se alăturaseră politicii oficiale a Imperiului, pronunțat iconoclastă. Din această perspectivă, este ușor să ne imaginăm o situație în care, în absența unor clerici și a unor posibili nași de botez a căror ortodoxie să fie dincolo de orice îndoială, un tată, fervent iconodul dar, în același timp, și cu funcție în aparatul de stat, să aleagă ca naș de botez icoana unui sfânt care poartă același nume cu cel al băiatului său. De fapt, așa cum reiese din scrisoarea de felicitare, nu icoana materială a fost naș de botez, ci Sf. Mare Mucenic Dimitrie însuși a fost de față, prin intermediul icoanei sale, la botezul micului Dimitrie. Mai mult, Sf. Teodor Studitul era entuziasmat de alegerea făcută de spătarul Ioan și pentru faptul că multe dintre minunile săvârșite de Sf. Dimitrie, pe care Sf. Teodor Studitul le cunoștea, au fost făcute prin intermediul icoanei sale, ceea ce întărea convingerea că sfântul însuși lucrează sau se face prezent prin icoana sa[5].

Practica alegerii unei icoane ca naș de botez pare a fi fost recurentă în Biserica Răsăriteană din timpul lui Teodor Studitul și de după aceea[6]. O dovedesc alte două

χοις, τῇ δὲ σῇ εὐσεβείᾳ ἐναργῆ τὰ γνωρίσματά τε καὶ ὑποδείγματα πεφανέρθται. Τί γὰρ τῷ Θεῷ ἀδυνατεῖ παρέχειν τοῖς πιστεύουσιν; καὶ πῶς οὐχὶ ἐν τῇ εἰκόνι ὁ εἰ κονιζόμενος ὁμωνύμως ὁρᾶταί τε καὶ εἶναι πιστεύεται; ἡ γαρ̀ τῆς εἰκόνος, φησὶν ὁ Μέγας Βασίλειος, τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει. Ὥστε σαφῶς ὁ μάρτυς ἦν διὰ τῆς οἰκείας εἰκόνος τὸ βρέφος εἰσδεχόμενος. Traducerea noastră.

[4] Associate Professor, Department of Humanities and Social Sciences of Novosibirsk State University of Architecture, Design and Fine Arts, Novosibirsk, Russia. Vladimir Baranov, „Constructing the Underground Community: the Letters of Theodore the Studite and the Letter of Emperors Michael II and Theophilos to Louis the Pious," *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique* 6 (2010): 230-59.

[5] Vezi, de exemplu, *Miracula Sancti Demetrii*, o colecție de minuni ale acestui sfânt, alcătuită în sec. VII d. Hr. Într-o traducere franceză, această colecție de miracole a apărut în Paul Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans,* vol. 1 (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1979).

[6] Vezi Fatouros, *Theodori Studitae Epistolae*, 844-5, *Ep. 552*, epistolă în care Sf. Teodor răspunde la mai multe întrebări, unele legate de Taina Sfântului Botez. Aceasta trebuie să se facă doar într-o Biserică Ortodoxă, iar în absența unei astfel de biserici, Taina trebuie săvârșită acasă. Nașii trebuie să fie ortodocși.

surse, menționate de Vladimir Baranov. Un tratat intitulat „Despre ereziile și ipocrizia grecilor", scris în secolul al XII-lea de un anume Leon de Toscana, traducător al împăratului bizantin Manuel I Comnenul (1118-1180), consemnează în lista acuzelor aduse împotriva grecilor și practica de a folosi icoana Maicii Domnului ca naș de botez, ba chiar ne dă o anumită descriere a acestei practici. El spune că, atunci când se săvârșește un botez, la icoana Maicii Domnului se atașează pânza cu care este învelit pruncul după ce este scos din cristelniță, astfel că Maica Domnului însăși îl primește în brațele sale pe cel nou-botezat[7]. O altă sursă pentru această practică vine, de data aceasta, din Tradiția siriacă. Există un set de 23 de întrebări liturgice adresate lui Isho Bar Nun, patriarh al Bisericii Orientale între 823-828, nepublicat, păstrat într-un manuscris (*Vatican Borgia Syriac* 81); întrebarea 10 se referă la un caz punctual: un preot trebuia să-și boteze de urgență propriul fiu și nimeni nu era de față decât mama copilului, adică soția preotului. Patriarhul Isho Bar Nun răspunde că, în aceste cazuri, dacă este băiat, pruncul trebuie așezat sub icoana Mântuitorului, iar dacă este fată, sub icoana Maicii Domnului, și astfel, Mântuitorul sau Maica Domnului devin nașii acelui prunc, după caz[8].

Lăsând deoparte tratatul lui Leon de Toscana, observăm că, atât în cazul spătarului Ioan, cât și în cazul preotului siriac, căruia îi răspunde patriarhul Isho Bar Nun, avem de a face cu botezuri de necesitate, dictate de contextul special care le-a generat. Niciunde în scrisorile sale sau în alte lucrări, Sf. Teodor Studitul nu recomandă introducerea unei astfel de practici[9]; în scrisoarea către spătarul Ioan, Sf. Teodor doar îl felicită pe acesta pentru soluția la care a recurs, semn al unei mari înțelepciuni și al unei mari credințe în același timp. Alternativa pe care ar fi avut-o Ioan, aceea de a lua un naș „contaminat" de erezia iconoclastă sau cel puțin suspectat de această erezie, trebuia evitată de cel care dorea să se păstreze curat în credința lui. Este foarte probabil ca scrisoarea Sf. Teodor Studitul să fi devenit repede normativă în perioada iconoclastă care a mai rămas până la triumful Ortodoxiei și, de aceea, numărul cazurilor de acest fel să se fi înmulțit într-un timp relativ scurt, fapt care l-a determinat mai târziu pe Leon de Toscana să vorbească despre o „practică baptismală" sau de un „obicei baptismal" de acest fel.

Ceea ce ne interesează pe noi acum este să vedem dacă și în ce măsură opțiunea spătarului Ioan de a lua o icoană a unui sfânt ca naș de botez pentru copilul său consună cu învățătura despre icoane formulată de Sf. Teodor Studitul. Cu alte cuvinte, felicitându-l pe spătarul Ioan pentru folosirea icoanei Sf. Dimitrie

7 Cf. Baranov, „Constructing the Underground Community," 242.

8 Vezi S. Brock, *Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy* (Ashgate, Variorum, 2006), 17; cf. Baranov, „Constructing the Underground Community," 244.

9 Dimpotrivă, chiar, în *Epistola 491*, Sf. Teodor pare a contesta astfel de exagerări. Vezi Fatouros, *Theodori Studitae Epistolae*, 725, *Ep. 491*.

ca naș de botez, era Sf. Teodor Studitul consecvent teologiei icoanei elaborate de el sau nu? A fost Sf. Teodor sincer în felicitările lui sau gestul lui trebuie mai degrabă considerat un act de politețe și de condescendență, generat de un context iconoclast?

Învățătura despre icoană a Sf. Teodor Studitul

Învățătura despre icoană a Sf. Teodor Studitul se fundamentează pe taina ipostasului lui Iisus Hristos, dezvoltată în prelungirea premisei patristice devenită tradițională că Întruparea Logosului a făcut posibilă apariția icoanei. Este adevărat că nimeni nu L-a văzut pe Dumnezeu în esența Sa divină, însă Cuvântul Îl revelează pe Dumnezeu tocmai prin asumarea firii omenești. Icoana lui Iisus Hristos este, astfel, icoană a lui Dumnezeu, căci Iisus Hristos este Dumnezeu-Om. Materialitatea devine suport și mijloc de revelare a divinității. Dacă apa Botezului aduce iertare păcatelor, dacă Pâinea și Vinul Euharistice reprezintă împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului, atunci și icoana lui Iisus Hristos este plină de harul prezenței Sale și mediază o întâlnire reală cu El.

În *Antirrheticus* III, Sf. Teodor spune: „La orice lucru reprezentat iconic se reprezintă iconic nu natura, ci ipostasa lui; căci cum ar putea fi reprezentată o natură necontemplată în ipostasă? De exemplu: Petru nu e reprezentat iconic întrucât este viețuitor rațional, muritor și capabil de gândire și știință – fiindcă acest lucru nu-l definește numai pe Petru, ci și pe Pavel, Ioan și pe toți cei de sub aceeași specie –, ci întrucât se distinge de indivizii de aceeași specie având împreună cu definiția lor comună și anumite proprietăți, ca, de pildă: nasul coroiat sau cârn, părul creț, culoarea frumoasă a pielii, ochii frumoși sau orice altă trăsătură inerentă înfățișării lui”[10].

Preluând învățătura hristologică despre cele două firi unite într-un singur ipostas și prelungind-o la taina icoanei, Sf. Teodor ne arată sensul în care se poate vorbi de prezența în icoană a persoanei reprezentate: „Prototipul nu este în icoană potrivit ființei, căci altfel s-ar numi și icoana prototip, și invers, prototipul icoană – lucru care nu se admite, pentru că există o definiție proprie a fiecărei naturi –, ci potrivit asemănării ipostatice, lucru care înseamnă altă rațiune a definirii. Prin urmare, faptul că icoana este lipsită de egalitate cu prototipul și e inferioară aceluia în

---

[10] Sf. Teodor Studitul, *În apărarea sfintelor icoane*, 273; *PG* 99, 405: Παντὸς ἐικονιζομέ νου, οὐχ ἡ φύσις, ἀλλ ἡ ὑπόστασις εἰκονίζεται· πῶς γὰρ ἂν καὶ ἐξεικονισθείη φύ σις μὴ ἐν ὑποστάσει τεθεωρημένη; οἷον φέρε ἐιπεῖν, Πέτρος, οὐ καθὸ ζῶον λογικὸν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν ἐστι, εἰκονίζεται· τοῦτο γὰρ οὐ μόνον Πέτρον ὁρίζει· ἀλλὰ γὰρ καὶ Παῦλον καὶ Ἰωάννην, καὶ πάντας τοὺς ὑπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος. Ἀλλὰ καθότι μετὰ τοῦ κοινοῦ ὅρου προσλαβὼν ἰδιώματα τινα, οἷον τὸ γρυπὸν, ἢ σιμὸν, ἢ οὖλον, ἢ εὔχρουν, ἢ εὐόμματον, ἢ εἴ τι ἄλλο τὸ χαρακτηρίζον τὴν προσοῦσαν αὐτῷ ἰδέαν, διακέκριται ἀπὸ τῶν ὁμοειδῶν ἀτόμων. Traducerea românească în Sf. Teodor Studitul, *În apărarea sfintelor icoane*, 273.

slavă se ia nu cu referire la asemănarea [ipostatică], ci potrivit diferenței substanței, adică a materiei icoanei, care nu e închinată în mod natural, chiar dacă e închinat cel reprezentat iconic în ea. Prin urmare, nu introducem o altă închinare a icoanei, ci una și aceeași cu referire la prototip potrivit identității asemănării [ipostatice]”[11].

Tocmai această identitate a asemănării ipostatice este cea care face ca închinarea la prototip și închinarea la icoana respectivului prototip să fie una și aceeași: „Nu substanța icoanei este închinată, ci trăsătura prototipului imprimată ca o pecete în ea, substanța icoanei rămânând neînchinată. Căci nu materia este cea închinată, ci prototipul deodată cu trăsătura Lui, iar nu cu substanța ei. Iar dacă există icoană, atunci ea are o singură închinare raportată la prototip, așa cum există și aceeași asemănare. Prin urmare, închinarea la icoană nu introduce o altă închinare pe lângă închinarea la prototip”[12].

Sf. Teodor merge și mai departe și afirmă, oarecum surprinzător, că Hristos și icoana Sa – și, prin extensie, că un sfânt și icoana sa – au același ipostas: „În icoana lui Hristos nu este altă ipostasă decât Însăși ipostasa lui Hristos, adică trăsătura Lui care apare în icoană în înfățișarea formei Lui și este închinată”[13].

Modelul sau prototipul este prezent în icoană, dar este vorba de o prezență personală, conformă relației: „în icoană nu este prezentă firea trupului reprezentat, ci numai relația, și cu atât mai mult nu ai putea spune că este dumnezeirea, care nu

---

[11] *Antirrheticus* III, *PG* 99, 420: Τὸ πρωτότυπον οὐ κατ οὐσίαν ἐν τῇ εἰκόνι. ἢ γὰρ ἄν λέγοιτο καὶ ἡ εἰκὼν πρωτότυπον, ὡς καὶ ἔμπαλιν τὸ πρωτότυπον εἰκών. ὅπερ οὐκ ἐ νδέχεται, διὰ τὸ ἴδιον εἶναι ἑκατέρου ὅρον τῆς φύσεως. ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς ὑποσ-τάσεως ὁμοιότητα· ὅπερ οὐκ ἔστιν ἕτερος λόγος τῆς διορίσεως. Οὐκοῦν τὸ ἀπολεί πεσθαι τῆς τοῦ πρωτοτύπου ἰσότητος τὴν εἰκόνα, καὶ τῆς ἐκείνου δόξης εἶναι δεύ τερον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίωσιν· ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς οὐσίας διαφορὰν εἴληπται· ἥτις οὐ δὲ προσκυνεῖσθαι πέφυκε, κἄν ἐν αὐτῇ ὁ εἰκονιζόμενος ὁρᾶται προσκυνοῦμενος. Οὐ κ ἄρα οὖν εἰσφορὰ ἑτέρας προσκυνήσεως, ἀλλὰ μία καὶ ἡ αὐτὴ τῆς εἰκόνος πρὸς τὸ πρωτότυπον, κατὰ τὴν ταυτότητα τῆς ὁμοιώσεως. Traducerea românească în Sf. Teodor Studitul, *În apărarea sfintelor icoane*, 286.

[12] *Antirrheticus* III, *PG* 99, 421: Οὐχ ἡ τῆς εἰκόνος οὐσία προσκυνεῖται· ἀλλὰ ὁ ἐν αὐτῇ ἀποσφραγισθεὶς χαρακτὴρ τοῦ πρωτοτύπου· ἀπροσκυνήτου μὲν οὔσης τῆς εἰκο-νικῆς οὐσίας. Οὐδὲ γὰρ ἡ ὕλη ἐστὶν ἡ προσκυνουμένη, ἀλλὰ τὸ πρωτότυπον ἅμα τῷ χαρακτῆρι, καὶ οὐ τῇ οὐσίᾳ προσκυνούμενον. Εἰ δὲ εἰκὼν, μία ἡ προσκύνησις αὐ τῆς πρὸς τὸ πρωτότυπον· ὥσπερ καὶ ταυτὴ ἡ ὁμοίωσις. Οὐκ ἄρα οὖν εἰσφορὰ ἑτέρας προσκυνήσεως, τῆς εἰκόνος προσκυνουμένης, παρὰ τὴν πρὸς τὸ πρωτότυπον προσκύ νησιν. Traducerea românească în Sf. Teodor Studitul, *În apărarea sfintelor icoane*, 287.

[13] Fatouros, *Theodori Studitae Epistolae…*, *Ep.* 528, p. 790: ὅτι οὐχ ἑτέρα ὑπόστασις παρὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ εἰκόνι, ἀλλ αὐτὴ δὴ ὑπόστασις Χριστοῦ, ἤγουν ὁ χαρακτὴρ τῷ τῆς μορφῆς αὐτοῦ εἴδει ἐκφαινόμενός τέ ἐστι ἐν τῇ εἰκόνι καὶ προσ-κυνούμενος. Traducerea românească în Sf. Teodor Studitul, *În apărarea sfintelor icoane*, 369.

poate fi circumscrisă, sau [ai putea spune] că [dumnezeirea] și este, și este cinstită în icoană atât de mult, pe cât este prezentă în umbra pe care o lasă trupul lui Hristos”[14].

Iar apoi continuă: „N-ar greși astfel cineva de la ceea ce este cuviincios zicând că dumnezeirea este și în icoană; pentru că este și în tipul crucii și în celelalte dedicări dumnezeiești, dar nu printr-o unire naturală, căci ele nu sunt trupul îndumnezeit, ci printr-o participare relațională, pentru că participă la har și cinstire”[15].

În fine, un ultim text care vorbește de identitatea relațională de ipostas între Hristos și icoana Sa: „N-ar putea fi nimeni atât de nebun să gândească că umbră și realitate, natură și instituire, arhetip și copie produsă, cauză și cauzat sunt identice potrivit ființei și să vorbească despre fiecare dintre ele sau cealaltă astfel încât să se presupună și să spună că Hristos și icoana Lui sunt unul și același lucru. Ci una este Hristos, și alta icoana lui Hristos, potrivit naturii lor, deși există identitate a lor potrivit indivizibilității denumirii lor. Când ai privi la natura icoanei, n-ai putea numi ceea ce se vede nici numai Hristos, nici icoană a lui Hristos. Fiindcă ea este poate lemn, sau culoare, sau aur, sau argint, sau alta din diferitele materii, plecând de la care se și numește [așa]. Dar când privești [asemănarea] prin întipărire a arhetipului, [poți numi ceea ce se vede] și Hristos, și a lui Hristos: „Hristos” potrivit omonimiei, și „a lui Hristos” potrivit relației (κατὰ τὸ πρός τι – formulă aristotelică – n.n.)”[16].

Rezumând aceste texte, am putea formula următoarele idei:

a. icoana nu reprezintă firea cuiva, ci ipostasul său;

b. prototipul ipostatic este prezent în icoană potrivit asemănării ipostatice;

---

[14] *Antirrheticus* I, *PG* 99, 344: ὅπου γὰρ οὐδὲ αὐτὴς τῆς ἀναστηλωθείσης σαρκὸς ἡ φύσις πάρεστιν, ἀλλ ἤ μόνον ἡ σχέσις, πολλοῦ γε ἂν εἴποις τὴν ἀπερίγραπτον θεότητα, ἢ τοσοῦτον καὶ ἔνεστι καὶ προσκυνεῖται ἐν τῇ εἰκόνι, ὅσῳπερ ἐν σκιᾷ τῆς ἑνωθείσης αὐτῇ σαρκὸς ὑπάρχει. Traducerea este a noastră.

[15] *Antirrheticus* I, *PG* 99, 344: Οὕτω καὶ ἐν εἰκόνι εἶναι τὴν θεότητα εἰπών τις οὐκ ἂν ἁμάρτῃ τοῦ δέοντος· ἐπεὶ καὶ ἐπὶ τύπου σταυροῦ τῶν τε ἄλλων θείων ἀναθημάτων, ἀλλ᾿ οὐ φυσικῇ ἑνώσει· οὐ γὰρ σάρξ ἡ θεωθεῖσα· σχετικῇ δὲ μεταλήψει, ὅτι χάριτι καὶ τιμῇ τὰ μετέχοντα. Traducerea românească în Sf. Teodor Studitul, *În apărarea sfintelor icoane*, 217.

[16] *Antirrheticus* I, *PG* 99, 344: Οὐκ ἄν ποτε μανείη ἄν τις τοσοῦτον, σκιὰν καὶ ἀλήθειαν, φύσιν καὶ θέσιν, ἀρχέτυπον καὶ παράγωγον, αἴτιόν τε καὶ αἰτιατὸν, ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν κατ᾿ οὐσίαν, καὶ λέγειν ἐν ἑκατέρῳ ἑκάτερα, ἢ θάτερον· ὡς ἂν Χριστὸν καὶ αὐτοῦ τὴν εἰκόνα ἓν κατὰ τοῦτο ὑπολήψεσθαι ἢ φράζειν· ἀλλὰ ἄλλο Χριστὸν καὶ ἄλλο εἰκόνα Χριστοῦ κατὰ φύσιν· εἰ καὶ ἡ ταυτότης κατὰ τὸ ἀμερὲς τῆς κλήσεως. Καὶ ὅτε μὲν πρὸς τὴν τῆς εἰκόνος φύσιν ἀπίδοι, οὐ Χριστὸν μόνον, ἀλλ᾿ ουδὲ εἰκόνα Χριστοῦ εἴποι ἂν τὸ ὁρώμενον. Ἔστι γὰρ τυχὸν ξύλον, ἢ χρῶμα, ἢ χρυσὸς, ἢ ἄργυρος, ἤ τι τῶν διαφόρων ὑλῶν ὃ καὶ λέγεται. Ὅτε δὲ πρὸς τὴν δι᾿ ἐκτυπώματος ἐξομοίωσιν τοῦ ἀρχετύπου, καὶ Χριστὸν, καὶ Χριστοῦ. Ἀλλὰ Χριστὸν μὲν κατὰ τὸ ὁμώνυμον· Χριστοῦ δὲ κατὰ τὸ πρός τι. Traducerea românească în Sf. Teodor Studitul, *În apărarea sfintelor icoane*, 215-6.

c. există o superioritate a prototipului față de icoană, dar aceasta este doar din punctul de vedere al diferenței substanței, nu din punct de vedere ipostatic;

d. una este Hristos, alta este icoana lui Hristos, după fire; însă același lucru este Hristos și icoana lui Hristos după identitatea ipostatică, potrivit relației;

e. prezentă analogic în toate, divinitatea e prezentă și în icoană, însă nu potrivit firii, ci relațional, întrucât icoana participă la harul și cinstirea Ei;

f. există o identitate ipostatică între icoană și prototipul ei, potrivit relației;

g. de vreme ce există această identitate ipostatică, există și o singură închinare, unică și aceeași, care urcă de la icoană la prototip.

Concluzie deschisă

Dacă, în 824, împărații iconoclași Mihail al II-lea și Teofil trimiteau o scrisoare împăratului franc Ludovic I cel Pios, semnalând excesele liturgice ale iconodulilor, la doi ani după aceea, în 826, Sf. Teodor Studitul le trimitea acestora propria sa epistolă[17], în care le prezenta, sub forma unor sinteze în patru puncte, teologia icoanei. Zugrăvirea icoanelor și cinstirea lor, așa cum au fost acestea formulate la Sinodul al VII-lea Ecumenic, se sprijină pe patru seturi de argumente:

a. argumente ce țin de natura lucrurilor (de vreme ce Și-a asumat firea umană, Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat poate fi circumscris și reprezentat, fără ca aceasta să însemne o divizare a Lui în două ipostasuri distincte);

b. argumente preluate din Tradiția patristică, mai ales de la Sf. Atanasie cel Mare și Sf. Vasile cel Mare;

c. argumente extrase din declarațiile sinodale ale Părinților participanți la Sinodul Trullan (691-692) și de la un Sinod din Antiohia;

d. argumente preluate din vechea legislație a Bisericii, potrivit căreia reprezentările iconografice ale lui Hristos, ale Maicii Domnului, ale sfinților sunt foarte vechi, coextensive cu viața însăși a Bisericii.

Nu se poate stabili o legătură directă între cele două scrisori, în sensul în care epistola Sf. Teodor să constituie o reacție la scrisoarea adresată de împărații iconoclaști lui Ludovic I cel Pios; de asemenea, scrisoarea adresată spătarului Ioan este imposibil de datat și, de aceea, nu se poate stabili o legătură directă sau indirectă cu celelalte două epistole, menționate mai sus. Totuși, de vreme ce aceasta din urmă este mai degrabă singulară în corpusul epistolar extrem de vast al Sf. Teodor, credem că folosirea unei icoane ca naș de botez este mai degrabă o excepție care, paradoxal, întărește credința în realitatea, medierea și eficacitatea icoanei și certifică, printr-o practică insolită, adevărul teologiei icoanei, subliniat aici mai ales din perspectiva faptului că icoana mediază prezența prototipului.

[17] *Epistola* 532, în Fatouros, *Theodori Studitae Epistolae*, 795-804.

Pe de altă parte, această practică insolită ne aduce în prim-plan, după părerea noastră, o altă formă a botezului de necesitate. Când auzim această formulă, „botez de necesitate”, ne gândim automat la starea precară de sănătate a nou-născutului, care reclamă o botezare de urgență, de către oricine, printr-o simplă rostire a formulei de botez și prin stropirea cu puțină apă, sau de către un preot adus de urgență la spital sau la casa nou-născutului și care va face, de asemenea, o rânduială mult prescurtată a acestei Taine. De data aceasta, necesitatea este explicată dintr-o altă perspectivă: cea a lipsei unui naș, într-o „stare de urgență”. Soluția găsită de spătarul Ioan este salutată de Sf. Teodor Studitul ca fiind corectă și ca dovedind un mare discernământ din partea acestuia. În fond, ea însăși – adică această soluție – este un argument în plus al credinței noastre cu privire la unitatea, solidaritatea și comunicarea dintre ceea ce numim „Biserica triumfătoare” și „Biserica luptătoare”.

Puterea vulnerabilității.
O abordare misionară din perspectiva teologiei ortodoxe

Paul Siladi
preot lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

În chiar inima spiritualității ortodoxe se află o serie de virtuți care, privite din afară, ar putea fi văzute ca forme de vulnerabilitate. Menționez aici doar două dintre ele: smerenia și ascultarea (dar lista poate fi dezvoltată cu multă ușurință). Urmarea lui Hristos în misiunea noastră[1] înseamnă să îți iei crucea (cf. Mc 8,34), adică să ți-o asumi, să o porți pe umerii tăi. Cu alte cuvinte, să îți asumi propria vulnerabilitate. Mântuitorul Hristos a avut o avut un mod nou și cu totul surprinzător în care a tratat atât vulnerabilitatea, cât și puterea. Lumea era uimită să îl audă vorbind, deoarece „cuvântul Lui era cu putere” (Lc 4,32). Dar, în același timp, a îngăduit să fie crucificat. A preferat compania marginalilor, dar când a intrat în Ierusalim a fost întâmpinat ca un rege. Persistă mereu o anumită ambivalență între putere și vulnerabilitate, de parcă ar fi cele două fețe ale aceleiași monede. Această ambivalență va fi schițată o analiză în cele ce urmează, pentru a vedea cum tensiunea dintre cele două (putere și vulnerabilitate) structurează și articulează misiunea ortodoxă.

Antinomia. Este imposibil să vorbește despre adevărurile și realitățile adânci ale creștinismului fără a te izbi, mai devreme sau mai târziu, de antinomii insurmontabile. Începând chiar de la afirmațiile fundamentale, cele care privesc triadologia sau hristologia, toate au o natură antinomică[2]. Dumnezeu este unul în ființă, dar sunt trei Persoane, iar Fiul Care se întrupează este în același timp Dumnezeu deplin și om adevărat. Acest tip de gândire antinomică ne va însoți pe parcursul întregii prezentări.

---

[1] Deloc întâmplător traducerea în limba română a unei colecții de studii a unui nume major în misiologia ortodoxă poartă titlul „Misiune pe urmele lui Hristos”. Vezi: Anastasios Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos*, trad. de Ștefan L. Toma (Sibiu: Ed. Andreiană, 2013).

[2] Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, trans. by Robert Barringer (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1980), 85-7.

Modelul antinomic al lui Hristos

Pentru creștini modelul suprem este Iisus Hristos, iar împreună cu El plonjăm în lumea antinomiilor. Orice reflecție hristologică, în clipa în care se debarasează de antinomie, devine săracă, reductivă și, probabil că de-a dreptul mincinoasă. Se poate transforma ușor în social, politic, ideologic ori în cine știe ce fel de filosofie justificativă. De fiecare dată, însă, iese din spațiul cristalin al adevărului.

Când vorbim despre Hristos, antinomia este la ea acasă. Fiul, „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat", se face om „pentru noi și pentru a noastră mântuire" după cum mărturisim în Crez. Și totuși, prin acest salt care leagă creatul de necreat, dumnezeirea lui rămâne nealterată. Prin chenoză, Dumnezeu se golește pe Sine, „chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, şi la înfăţişare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, şi încă moarte pe cruce" (Fil 2,7-8) și, rămâne, deodată, Dumnezeu neafectat.

Vulnerabilitatea lui Hristos

Vulnerabilitate este un termen care a ajuns în limbile europene din limba latină, de la substantivul *vulnus*, care înseamnă rană, lovitură[3]. Să fii vulnerabil înseamnă să poți fi rănit.

Una dintre cele mai puternice imagini ale vulnerabilității Dumnezeului întrupat este pictura lui Peter Bruegel cel Bătrân, „Adorarea Regilor", din anul 1564 (astăzi lucrarea este găzduit la The National Gallery, London)[4]. În centrul imaginii se găsește un nou-născut, gol. Fragilitatea lui este totală. Cel Atotputernic, Cel prin Care și pentru Care s-au făcut toate, vine în mijlocul oamenilor lipsit de apărare. Toți cei care în înconjoară sunt oameni afectați de moarte, dar care se acoperă cu veșminte grele, au trupuri masive, chipuri colțuroase și sunt imaginea cea mai bună a lumii în care Dumnezeu s-a întrupat. O lume, care în cele din urmă îl va răstigni.

În timpul activității Sale pământești Hristos se identifică adesea cu cei vulnerabili și se oferă pe Sine drept model, asumându-și această vulnerabilitate: „Luați jugul Meu asupra voastră și învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima și veți găsi odihnă sufletelor voastre" (Mt 11,29). Sau, în altă parte „vulpile au vizuini şi păsările cerului cuiburi; dar Fiul Omului n-are unde să-Și plece capul" (Lc 9,58).

Fiind un om total, Hristos își asumă toate fațetele vulnerabilității umane, pentru că își asumă de fapt suferința adâncă născută din condiția umană căzută. Ba mai mult, se poate chiar observa o anumită preferință pentru cei vulnerabili, pentru cei aflați la periferia societății, pentru marginali și declasați.

---

[3] Gheorghe Guțu, *Dicţionar latin-român* (Bucureşti: Științifică și Enciclopedică, 1983), 1321.

[4] Rose-Marie Hagen și Rainer Hagen, *Pieter Bruegel the Elder. Peasants, Fools, and Demons* (Köln: Taschen, 2015), 23.

Și totuși, există o zonă în care Hristos nu este vulnerabil, cu toate că suferă ispita: este invulnerabil față de păcat. Scena cea mai puternică și mai elocventă este cea a ispitirii din pustia Carantaniei (Mt 4,1-11).

În același timp, vulnerabil fiind în sensurile arătate mai devreme, Iisus Hristos acționează cu putere. Sfântul Evanghelist Luca spune despre cuvântul Lui că „era cu putere” (Lc 4, 32), iar miracolele și vindecările pe care le face sunt nenumărate. Ceea ce a fost consemnat în Evanghelii fiind, chiar în conștiința scriitorilor biblici, doar o parte nesemnificativă din ansamblu (In 20,30; 21,25).

Apogeul vulnerabilității și al slavei Fiului lui Dumnezeu întrupat este Răstignirea și Învierea. Cele două sunt nedespărțite în înțelegerea teologică și reprezintă punctul de maximă întâlnire dintre vulnerabilitatea Dumnezeului care moare pe Cruce și slava Aceluiași care prin patima Sa de bunăvoie zdrobește iadul și puterile răului.

Virtute și vulnerabilitate

Virtutea și vulnerabilitatea, cel puțin din punct de vedere etimologic, nu au nimic în comun. Ar putea fi considerate antonime. Dacă vulnerabilitatea este capacitatea de a fi rănit, virtutea este derivată din cuvântul latin *virtus*, care înseamnă bărbăție, forță sufletească, caracter ales, virtute, valoare, vitejie[5]. Virtutea, așadar, este opusul vulnerabilității, este putere. Dar, cele două, după modelul lui Hristos, se găsesc într-un raport antinomic, în cadrul căruia nu se resping, nu se anulează și nu se exclud reciproc.

Putem lua ca exemple două virtuți foarte prezente în literatura ascetică, pe care le putem socoti centrale: smerenia și ascultarea. Datorită importanței lor și a complexității acestora este greu să reducem întreaga gândire patristică la o definiție concisă. Totuși, putem spune că smerenia este, în mod fundamental realismul duhovnicesc cel mai crud, să te vezi pe tine așa cum ești, în raport cu oamenii și cu Dumnezeu și, în același timp, să te socotești mai prejos decât toată făptura. Smerenia este în strânsă legătură cu dragostea, fiind că abia ea face posibilă cu adevărat. Smerenia este golirea de sine (după modelul lui Hristos) pentru a-l putea privi pe celălalt într-o lumină curată, nealterată de egoism și, în felul acesta să îl poți iubi. Smerenia este modul în care lumea este reordonată după cuvântul Evangheliei: „care între voi va vrea să fie mare să fie slujitorul vostru. Şi care între voi va vrea să fie întâiul să vă fie vouă slugă, după cum şi Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească El şi să-Şi dea sufletul răscumpărare pentru mulţi” (Mt 20,26-28).

În strânsă legătură cu smerenia și cu dragostea se găsește ascultarea. Practicată mai ales în lumea călugărilor, fiind unul dintre cele trei voturi monahale, înseamnă,

---

[5] Guțu, *Dicţionar latin-român*, 1309.

în principal, supunerea față de un povățuitor spiritual. Dincolo de acest sens restrâns, ascultarea este calitatea despre care scrie Apostolul Pavel Efesenilor, când zice „supuneți-vă unul altuia, în frica lui Hristos" (Ef 5,21). Așadar, ascultarea depășește cadrul restrâns al relației duhovnicești dintre părintele duhovnicesc și fiul său, fiind un mod mai larg de raportare al creștinului față de lume și față de aproapele său în general. Iar ascultarea este născută din dragoste, este reacția iubirii față de ceilalți. Uneori se poate întâmpla să se nască un conflict între autoritate (fie ea ierarhică sau spirituală) și ascultare. Dilema aceasta este formulată de un ieromonah care urma să fie hirotonit episcop și apoi soluționată ingenios de mitropolitul Antonie Bloom. Viitorul episcop a întrebat cum își poate respecta votul monahal al ascultării, atâta timp cât sarcina lui principală, în calitate de episcop va fi tocmai aceea de a conduce și de a porunci. Răspunsul mitropolitului a fost impecabil. I-a spus să asculte de oricine îi va cere ceva ce nu este peste puterile tale și nu contrazice Evanghelia[6].

Antinomia Bisericii: inexpugnabilă și totuși vulnerabilă

Biserica este Trupul lui Hristos, iar Hristos este Capul ei. Aceasta definiție teologică a Bisericii trebuie avută în minte în clipa în care vorbim despre puterea Bisericii.[7]. În mersul ei prin istorie, Biserica este fundamentată ferm pe promisiunea făcută de Iisus Hristos în Evanghelie că „porțile iadului nu o vor birui" (Mt 16,18).

Cu toate acestea, în plan uman, Biserica a avut mereu vulnerabilități, de la întemeierea ei, până în zilele noastre și, mai departe, până la sfârșitul veacurilor. Parcursul istoric al Bisericii nu a fost unul dificil, și a fost rănită de multe ori, atât din exterior, cât și din interior. Cred ca este suficient să ne gândim de la persecuțiile împotriva creștinilor, la ereziile cu care s-a confruntat și la reacțiile împotriva lor, la schisme și dezbinări, până la compromisurile făcute sub presiune seculară în regimurile totalitare din perioadele recente. Istoria Bisericii este istoria simultană a vulnerabilității și, în același timp, a faptului de fi de nebiruit.

Vulnerabilitate și misiune

Misiunea, ca ieșire în afară, este constitutivă Bisericii. O biserică ce nu face misiune, este o biserică ce se neagă pe sine, afirmă constant misiologii ortodocși (Yannoulatos[8], Schmemann[9] etc) și nu numai. Biserica misionară este o biserică

---

[6] Tihon Șevkunov, *Nesfinții sfinți și alte povestiri*, trad. de Florentina Cristea (București: Egumenița, 2013), 378.

[7] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1 (București: EIBMBOR, 1996), 214-36.

[8] „Ortodoxie și misiune," în Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos*, 49-50.

[9] Alexander Schmemann, *Biserică, lume, misiune*, trad. de M. Vințeler (Alba Iulia: Reîntregirea, 2006), 297 ș.u.

vulnerabilă, care se adresează celor vulnerabili. În momentul în care această afirmație este înțeleasă și asumată, adevărul devine o cale de comunicare. Pentru a putea să se adreseze celor vulnerabili, Biserica își asumă în primul rând vulnerabilitatea ei istorică și îl propovăduiește chenotic pe Hristos, Dumnezeul întrupat în smerenie. În felul acesta poate să atingă cu adevărat inimile celor vulnerabili.

Când vorbesc despre cei vulnerabili, nu am în vedere aici în mod exclusiv categoriile sociale vulnerabile (femei, orfani, oameni cu dizabilități etc.), ci îi am în vedere pe toți oamenii, care, într-un fel sau în altul sunt răniți și suferă. Iar aceasta este condiția umană, care nu exclude pe nimeni.

Biserica este universală, iar chemarea sa este universală. Dacă s-ar adresa doar anumitor categorii sociale și ar exclude altele, ar însemna că își neagă propria natură. Asta nu înseamnă că Biserica nu are un mesaj adecvat fiecărei categorii, ba chiar fiecărui om, în parte. Mai mult chiar, anumite categorii pot să ocupe un loc aparte în grija Bisericii. Însă mesajul ei este unul universal, la fel ca și vulnerabilitatea (fie că este ea acceptată sau nu), adânc împletită cu firea umană. De aceea, Biserica cu toate vulnerabilitățile ei istorice, se adresează tuturor celor care, conștienți de slăbiciunile lor, se deschid către Dumnezeu. În felul acesta, vulnerabilitatea asumată poate să devină o cale privilegiată spre virtute.

*

După 20 de ani de când i-am fost student, mi-a rămas în minte vie și tulburătoare impresia fascinației puternice pe care o exercita asupra tuturor la prima întâlnire. La mulți ani Părintelui Ioan Chirilă, omul cu cea mai debordantă inteligență asociativă din câți am întâlnit vreodată!

„Chemarea Apostolilor” în reprezentarea artistică bizantină

Gabriel Solomon
cadru didactic asociat
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Introducere

Evenimentul chemării ucenicilor la misiunea apostolică reprezintă un moment crucial în activitatea pământescă a Mântuitorului Iisus Hristos. Potrivit relatărilor evanghelice, chemarea propriu-zisă la apostolat a celor doisprezece s-a petrecut într-un proces succesiv, în mai multe etape distincte. Inițial, Domnul i-a chemat la ucenicie pe primii patru apostoli – perechile de frați Simon Petru și Andrei, precum și Ioan și Iacov, fiii lui Zevedeu. Momentul decisiv al chemării lor este strâns legat de episodul pescuirii minunate pe lacul Ghenizaret, când Mântuitorul i-a ales să devină „pescari de oameni”. Ulterior, alte chemări punctuale sunt consemnate, precum cea a lui Matei vameșul sau adunarea oficială a celor douăsprezece apostoli, învestiți cu putere dumnezeiască și trimiși în misiune de probă. Acest eveniment fundamental din viața pământească a Mântuitorului a constituit o sursă de inspirație pentru artiștii creștini încă din primele secole. Reprezentările scenei „Chemării Apostolilor” sunt numeroase în arta bizantină, atât în mozaicuri, cât și în pictura de frescă sau pe icoane. Modalitățile de redare artistică variază, putând surprinde una sau alta dintre etapele chemării, precum și diverse detalii și nuanțe desprinse din narațiunile evanghelice. Totuși, se poate distinge un nucleu iconic comun, un prototip care s-a conturat și s-a perpetuat în arta creștină răsăriteană.

Studiul de față își propune să exploreze profunzimile teologice ale evenimentului chemării apostolilor, așa cum sunt redate în textele patristice, și să analizeze modul în care arta bizantină a reușit să surprindă esența acestui moment culminant. Prin prisma izvoarelor scripturistice și a reflecțiilor Sfinților Părinți, se vor evidenția semnificațiile multiple ale chemării la apostolat, ca început al misiunii de propovăduire a Împărăției cerurilor și ca inaugurare a Bisericii lui Hristos pe pământ. Totodată, vor fi examinate reprezentările artistice cele mai semnificative din arta bizantină, identificându-se prototipurile iconografice consacrate, variațiile stilistice și nuanțele specifice diverselor școli și perioade istorice. Analiza comparativă a surselor patristice și a operelor de artă va permite să se contureze o înțelegere profundă a modului în care arta bizantină a reușit să exprime, prin limbajul simbolic

al formelor și culorilor, complexitatea teologică a momentului chemării discipolilor la apostolat.

Textul biblic suport

Chemarea/alegerea apostolilor este relatată de evangheliști în mai multe etape și în moduri diferite: Hristos cheamă mai întâi la apostolat cele două perechi de frați: Simon Petru și Andrei și pe fiii lui Zevedei, Ioan și Iacob (Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; Lc 5,1-11); chemarea vameșului Matei (Mt 9,9-13; Mc 2,14-17; Lc 5, 27-32); chemarea celor 12 apostoli, investirea cu autoritate dumnezeiască și trimiterea în misiunea de probă (Mt 10,1-15; Mc 3,13-19; Lc 9,1-6); și cei dintâi ucenici ai lui Hristos (In 1,35-51).

Amănuntele pe care Sf. Ev. Luca (5,1-11[1]) le oferă la episodul chemării la apostolat a celor două perechi de frați sunt următoarele: chemarea primilor patru apostoli este făcută în contextul unei cuvântări pe care Domnul o rostește înaintea unei mulțimi impresionante pe malul lacului Ghenizaret; Domnul sesizează două corăbii trase la mal și pe niște pescari care spălau mrejele după ce pescuiseră toată noaptea fără să prindă pește; Mântuitorul i se adresează unuia dintre aceștia pe nume Simon și-l roagă să depărteze de la mal corabia pentru a putea vorbi din ea mulțimii; după ce Iisus Hristos își încheie cuvântarea îi cere lui Simon să ducă corabia în larg pentru a pescui; Simon care era un pescar cu experiență îi spune Mântuitorului că timpul ales de El pentru pescuire nu este potrivit; suplimentar, el crede că acum nu au nicio șansă devreme ce în timpul nopții, când vremea e prielnică, nu au reușit să prindă nimic; totuși, îi face pe plac Învățătorului și îi ascultă îndemnul; mirarea sa a fost extrem de mare când și-a dat seama că mrejele lor nu sunt suficient de puternice pentru a susține captura; așa că a făcut semn celorlalți pescari să-i vină în ajutor cu corabia lor; văzând cât de mult pește au prins, Simon înțelege că Învățătorul are o putere neobișnuită pentru un om și îi cere să plece de la el socotindu-se nevrednic

[1] „Pe când mulţimea Îl îmbulzea, ca să asculte cuvântul lui Dumnezeu, şi El şedea lângă lacul Ghenizaret, A văzut două corăbii oprite lângă ţărm, iar pescarii, coborând din ele, spălau mrejele. Şi urcându-Se într-una din corăbii care era a lui Simon, l-a rugat s-o depărteze puţin de la uscat. Şi şezând în corabie, învăţa, din ea, mulţimile. Iar când a încetat de a vorbi, i-a zis lui Simon: Mână la adânc, şi lăsaţi în jos mrejele voastre, ca să pescuiţi. Şi, răspunzând, Simon a zis: Învăţătorule, toată noaptea ne-am trudit şi nimic nu am prins, dar, după cuvântul Tău, voi arunca mrejele. Şi făcând ei aceasta, au prins mulţime mare de peşte, că li se rupeau mrejele. Şi au făcut semn celor care erau în cealaltă corabie, să vină să le ajute. Şi au venit şi au umplut amândouă corăbiile, încât erau gata să se afunde, Iar Simon Petru, văzând aceasta, a căzut la genunchii lui Iisus, zicând: Ieşi de la mine, Doamne, că sunt om păcătos. Căci spaima îl cuprinsese pe el şi pe toţi cei ce erau cu el, pentru pescuitul peştilor pe care îi prinseseră. Tot aşa şi pe Iacov şi pe Ioan, fiii lui Zevedeu, care erau împreună cu Simon. Şi a zis Iisus către Simon: Nu te teme; de acum înainte vei fi pescar de oameni. Şi trăgând corăbiile la ţărm, au lăsat totul şi au mers după El.” (Lc 5,1-11)

să stea în preajma Lui; nu numai Simon Petru, ci și camarazii săi, fiii lui Zevedeu au fost cuprinși de spaimă văzând cele întâmplate; Domnul îl liniștește pe Petru și îl cheamă la apostolat, misiune pe care Domnul o aseamănă cu pescuitul; de data aceasta el va fi pescar de oameni; după ce ajung la țărm, aceștia lasă tot ce au și îi urmează Domnului.

Amănuntele pe care Sf. Ev. Matei (4,18-22) le oferă la episodul chemării la apostolat a celor două perechi de frați sunt următoarele: ceilalți doi Evangheliști, Matei și Marcu, prezintă chemarea celor patru Apostoli fără să facă vreo referire la evenimentul pescuirii minunate care a precedat chemarea la misiunea apostolatului; adresându-se comunității iudaice, Matei folosește denumirea evreiască a lacului – Marea Galileii; Luca se adresează romanilor și de aceea folosește denumirea romană a lacului – Tiberiada; Matei menționează numele fratelui lui Simon, numit și Petru, Andrei; el consemnează, așa cum am precizat deja, doar chemarea Mântuitorului, nu și episodul precedent; Matei lasă să se înțeleagă faptul că Ioan și Iacob nu erau chiar lângă Petru și puțin mai departe; în corabie se afla și tatăl lor, Zevedeu; dând curs chemării, cei doi îl lasă pe tatăl lor în corabie și îl urmează pe Domnul.

Amănuntele pe care Sf. Ev. Marcu (1,16-20) le oferă la episodul chemării la apostolat a celor două perechi de frați sunt următoarele: relatarea Evanghelistului Marcu este aproape identică cu cea a lui Matei; diferențele sunt minore; există totuși un amănunt care ne dezvăluie faptul că fiii lui Zevedeu proveneau dintr-o familie înstărită; în clipa în care Ioan și Iacob au ales să plece și să-l urmeze pe Iisus Hristos, aceștia l-au lăsat pe tatăl lor împreună cu câțiva oameni care lucrau pentru ei.

Amănuntele pe care Sf. Ev. Marcu (2,14-17[2]) le oferă cu privire la chemarea lui Matei sunt următoarele: atât de la Marcu, cât și de la Luca aflăm faptul că Matei înainte de apostolat se numea Levi și era fiul lui Alfeu; Matei era vameș; Hristos îl vede și-l cheamă la apostolat; acesta acceptă și îl urmează; înainte de a-l urma pe Hristos acesta pregătește un ospăț la care pe lângă Hristos și ucenicii Lui aveau să fie prezenți mulți vameși și păcătoși; Evanghelistul subliniază faptul că aceștia erau mulți și că agreau atitudinea și cuvintele Mântuitorului; cărturarii și fariseii, contrariați de comesenii Învățătorului, le atrag ucenicilor atenția; Domnul le răspunde zicându-le că de doctor au nevoie cei bolnavi, nu cei sănătoși – acesta fiind motivul pentru care stă în mijlocul lor; Domnul le spune că a venit pentru a-i chema pe cei păcătoși la pocăință.

[2] „Şi trecând, a văzut pe Levi al lui Alfeu, şezând la vamă, şi i-a zis: Urmează-Mi! Iar el, sculându-se, I-a urmat. Şi când şedea El în casa lui Levi, mulţi vameşi şi păcătoşi şedeau la masă cu Iisus şi cu ucenicii Lui. Că erau mulţi şi-I urmau. Iar cărturarii şi fariseii, văzându-L că mănâncă împreună cu vameşii şi păcătoşii, ziceau către ucenicii Lui: De ce mănâncă şi bea Învăţătorul vostru cu vameşii şi păcătoşii? Dar, auzind, Iisus le-a zis: Nu cei sănătoşi au nevoie de doctor, ci cei bolnavi. N-am venit să chem pe cei drepţi ci pe păcătoşi la pocăinţă.” (Mc 2,14-17)

Amănuntele pe care Sf. Ev. Matei (9,9-13) le oferă cu privire la chemarea sa sunt următoarele: relatarea mateiană este asemănătoare; totuși putem sesiza câteva nuanțări care sunt realizate de Evangheliști pentru a scoate în evidență anumite aspecte; Matei nu folosește numele său de dinainte de apostolat, pentru a evita asocierea sa cu meseria pe care a avut-o înainte de a urma Domnului; nu se spune cine anume a pregătit ospățul la care stat Domnul, ucenicii Lui, vameșii și păcătoșii; Matei face trimitere la finalul intervenției lui Iisus Hristos la un text vechi-testamentar care-i îndeamnă pe farisei și cărturari să privească cu mai multă compasiune pe semenii lor păcătoși: „învăţaţi ce înseamnă: Milă voiesc, iar nu jertfă”.

Amănuntele pe care Sf. Ev. Luca (Lc 5, 27-32) le oferă cu privire la chemarea sa sunt următoarele: Luca precizează faptul că Matei a făcut un ospăț mare în casa Sa; fariseii și cărturarii îi întreabă pe ucenici de ce mănâncă cu vameșii și cu păcătoșii, nu îl acuză direct pe Iisus Hristos.

Amănuntele pe care Sf. Ev. Matei (10,1-15[3]) le oferă cu privire la alegerea celor 12 apostoli sunt următoarele: Evangheliștii relatează un eveniment în care ucenicii Domnului, 12 la număr, sunt chemați de Domnul sunt investiți cu putere și autoritate de sus și trimiși într-o misiune în care experiază ceea ce vor face după ce vor începe activitatea de propovăduire a Evangheliei lui Hristos; puterea oferită de Mântuitorul Apostolilor de dădea acestora posibilitatea de a scoate demonii din oameni și de a tămădui orice boală sau neputință, să învie pe cei morți, să curățe pe leproși; Matei oferă lista celor 12 apostoli: Simon, cel numit Petru, Andrei, Iacov și Ioan, Filip şi Vartolomeu, Toma şi Matei vameşul, Iacov al lui Alfeu şi Levi numit și Tadeu, Simon Cananeul şi Iuda Iscarioteanul; această misiune de probă se limitează doar la poporul ales; li se solicită apostolilor să nu meargă în Samaria; ei trebuiau să vestească apropierea Împărăției Cerurilor; minunile și tămăduirile trebuie făcute

[3] „Chemând la Sine pe cei doisprezece ucenici ai Săi, le-a dat lor putere asupra duhurilor celor necurate, ca să le scoată şi să tămăduiască orice boală şi orice neputinţă. Numele celor doisprezece apostoli sunt acestea: Întâi Simon, cel numit Petru, şi Andrei, fratele lui; Iacov al lui Zevedeu şi Ioan fratele lui; Filip şi Vartolomeu, Toma şi Matei vameşul, Iacov al lui Alfeu şi Levi ce se zice Tadeu; Simon Cananeul şi Iuda Iscarioteanul, cel care L-a vândut. Pe aceşti doisprezece i-a trimis Iisus, poruncindu-le lor şi zicând: În calea păgânilor să nu mergeţi, şi în vreo cetate de samarineni să nu intraţi; Ci mai degrabă mergeţi către oile cele pierdute ale casei lui Israel. Şi mergând, propovăduiţi, zicând: S-a apropiat împărăţia cerurilor. Tămăduiţi pe cei neputincioşi, înviaţi pe cei morţi, curăţiţi pe cei leproşi, pe demoni scoateţi-i; în dar aţi luat, în dar să daţi. Să nu aveţi nici aur, nici arginţi, nici bani în cingătorile voastre; Nici traistă pe drum, nici două haine, nici încălţăminte, nici toiag; că vrednic este lucrătorul de hrana sa. În orice cetate sau sat veţi intra, cercetaţi cine este în el vrednic şi acolo rămâneţi până ce veţi ieşi. Şi intrând în casă, uraţi-i, zicând: *Pace casei acesteia*. Şi dacă este casa aceea vrednică, vină pacea voastră peste ea. Iar de nu este vrednică, pacea voastră întoarcă-se la voi. Cine nu vă va primi pe voi, nici nu va asculta cuvintele voastre, ieşind din casa sau din cetatea aceea, scuturaţi praful de pe picioarele voastre. Adevărat grăiesc vouă, mai uşor va fi pământului Sodomei şi Gomorei, în ziua judecăţii, decât cetăţii aceleia.” (Mt 10,1-8)

fără a pretinde ceva în schimb; ce a fost primit ca dar, trebuie să fie oferit în aceleași condiții; Domnul le face și alte recomandări privitoare la comportamentul lor în misiunea de probă: li se cere să nu ia cu ei bani de cheltuială care de altfel sunt necesari pentru o călătorie; nici haine sau alte accesorii nu li se recomandă să ia; ei vor putea să suporte aceste neajunsuri ca urmare a lucrării lor de propovăduire; ei vor solicita găzduire la ce mai vrednici din cetate, aducându-le bune vestiri de pace; dacă cei din casă vor fi vrednici, pacea se va sălășlui în mijlocul lor; în caz contrar, ea va părăsi de-ndată acel loc și se va întoarce asupra lor; cei care nu vor da crezare cuvintelor și nu-i vor primi vor avea parte de osândă; li se recomandă apostolilor să scuture cureaua încălțămintei de-ndată ce vor părăsi locul unde vestirea lor nu va fi primită; pedeapsa care va cădea asupra acelora va fi foarte mare.

Amănuntele pe care Sf. Ev. Marcu (3,13-19) le oferă cu privire la alegerea celor 12 apostoli sunt următoarele: Marcu precizează că Domnul le conferă celor 12 titulatura de apostoli; acesta le menționează numele fără să mai pomenească de misiunea pe care Domnul le-a încredințat-o imediat după evenimentul alegerii; în privința listei apostolilor apar câteva deosebiri și completări: Andrei nu e menționat lângă Petru, ci lângă Filip; Ioan și Iacob sunt numiți Boanerghes, adică fiii tunetului; despre Matei nu precizează că a fost vameș, lui Levi i se zice doar Tadeu; Toma este menționat după Matei.

Amănuntele pe care Sf. Ev. Luca (9,1-6) le oferă cu privire la alegerea celor 12 apostoli sunt următoarele: Luca nu menționează numele apostolilor; Apostolilor li se recomandă să nu ia cu ei nimic pentru călătoria lor și să se sălășluiască doar acolo unde sunt bineveniți; cei care nu-i vor primi vor fi osândiți; Luca prezintă mult mai sintetic recomandările Mântuitorului care sunt relatate pe larg de către Matei.

Amănuntele pe care Sf. Ev. Ioan (In 1,35-51[4]) le oferă cu privire primii ucenici

[4] „A doua zi iarăşi stătea Ioan şi doi dintre ucenicii lui. Şi privind pe Iisus, Care trecea, a zis: Iată Mielul lui Dumnezeu! Şi cei doi ucenici l-au auzit când a spus aceasta şi au mers după Iisus. Iar Iisus, întorcându-Se şi văzându-i că merg după El, le-a zis: Ce căutaţi? Iar ei I-au zis: Rabi (care se tâlcuieşte: Învăţătorule), unde locuieşti? El le-a zis: Veniţi şi veţi vedea. Au mers deci şi au văzut unde locuia; şi au rămas la El în ziua aceea. Era ca la ceasul al zecelea. Unul dintre cei doi care auziseră de la Ioan şi veniseră după Iisus era Andrei, fratele lui Simon Petru. Acesta a găsit întâi pe Simon, fratele său, şi i-a zis: am găsit pe Mesia (care se tâlcuieşte: Hristos). Şi l-a adus la Iisus. Iisus, privind la el, i-a zis: Tu eşti Simon, fiul lui Iona; tu te vei numi Chifa (ce se tâlcuieşte: Petru). A doua zi voia să plece în Galileea şi a găsit pe Filip. Şi i-a zis Iisus: Urmează-Mi. Iar Filip era din Betsaida, din cetatea lui Andrei şi a lui Petru. Filip a găsit pe Natanael şi i-a zis: Am aflat pe Acela despre Care au scris Moise în Lege şi proorocii, pe Iisus, fiul lui Iosif din Nazaret. Şi i-a zis Natanael: Din Nazaret poate fi ceva bun? Filip i-a zis: Vino şi vezi. Iisus a văzut pe Natanael venind către El şi a zis despre el: Iată, cu adevărat, israelit în care nu este vicleşug. Natanael I-a zis: De unde mă cunoşti? A răspuns Iisus şi i-a zis: Mai înainte de a te chema Filip, te-am văzut când erai sub smochin. Răspunsu-I-a Natanael: Rabi, Tu eşti Fiul lui Dumnezeu, Tu eşti regele lui Israel. Răspuns-a Iisus şi i-a zis: Pentru că ţi-am spus că te-am văzut sub smochin, crezi? Mai mari

sunt următoarele: Ioan nu vorbește decât parțial despre o chemare a apostolilor de către Hristos, ci de una în care ucenicii se cheamă între ei pentru a vedea cine este Domnului și ulterior să creadă în El; Ioan Botezătorul îi îndeamnă pe doi dintre ucenicii lui să-l urmeze pe Iisus Hristos; acești ucenici erau Andrei și cel mai probabil Ioan Evanghelistul; Andrei și Ioan îi cer permisiunea Domnului să i se alăture și după ce s-au încredința cine este cel indicat de Botezător, încep să se cheme unul pe altul; mai întâi Andrei îl cheamă pe Simon, zicându-i că a găsit pe Mesia; despre Simon, căruia Domnul îi va zice Chifa (care se tâlcuiește Petru), aflăm că era fiu lui Iona; Domnul îl vede pe Filip și-l cheamă să-i urmeze; acesta era din Betsaida ca și Petru și Andrei; Filip îl cheamă pe Natanael; acesta a fost sceptic cu privire la calitatea mesianică a Mântuitorului, însă se convinge relativ repede că într-adevăr Iisus Hristos este Regele lui Israel; observăm, așadar că relatarea ioaneică diferă de celelalte, fiindcă expune o chemare preliminară a apostolilor care ulterior va fi definitivată.

Reflecții patristice

Sf. Ioan Gură de Aur oferă un răspuns logic la diferențele care există între chemarea ucenicilor relatată de Ioan Evanghelistul și cea pe care o face Matei. Acesta subliniază de la bun început că sunt două chemări diferite. Cea dintâi se petrece imediat după botez Domnului din Iordan, iar cea de-a doua după ispitirea din Qarantania și după întemnițarea lui Ioan Botezătorul. Modul în care s-au realizat cele două chemări este total diferit. În cazul primei chemări, apostolii vin spre Mântuitorul, dorind să-l vadă, în cazul celei de-a doua Domnul merge spre apostoli și îi cheamă la misiunea care le va fi încredințată. Totodată, Sfântul Ioan explică și motivul pentru care a fost necesară o a doua chemare: „Se poate, deci ca ei [apostolii, subls. ns.], după ce l-au urmat pe Iisus câtva timp la început, să-L părăsească și să se întoarcă la meseria lor, când au văzut că Ioan a fost întemnițat și că Iisus a plecat. Așa se explică faptul că Iisus îi găsește la pescuit. La început când au vrut să plece Hristos nu i-a oprit, dar nici nu i-a lăsat până în sfârșit după ce au plecat. Le-a da voie să plece, dar S-au întors din nou ca să-i câștige definitiv.”[5]

Ascultarea pe care ucenicii o fac la chemarea Domnului este asemănată de Sfântul Ioan cu cea pe care a făcut-o Elisei când a ascultat porunca lui Ilie care l-a chemat la ucenicie. Totodată, se remarcă și faptul că lui Ioan și lui Iacob care erau niște pescari săraci, fiindcă își cârpeau mrejele, Domnul nici nu le mai spune că îi va

---

decât acestea vei vedea. Şi i-a zis: Adevărat, adevărat zic vouă, de acum veţi vedea cerul deschizându-se şi pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se şi coborându-se peste Fiul Omului.” (In 1,35-51)

[5] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 23, trad. de Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 1987), 165.

face pescari de oameni. Urmând exemplul celor dintâi, Petru și Andrei, acești îl lasă pe tatăl lor și merg după Iisus Hristos.

În situația chemării lui Matei, Sfântul Ioan subliniază faptul că Domnul nu l-a chemat pe acesta decât atunci când a fost pregătit să-L asculte și să-L urmeze[6]. Dacă l-ar fi chemat când încă era învârtoșat la inimă, nu ar fi avut sorți de izbândă. Așa că mai înainte de chemare, EL a săvârșit mai multe minuni și a rostit cuvântări care l-au determinat pe Matei să lase toate câte are și să-i urmeze Domnului. La fel ca și ceilalți apostoli, Matei a lăsat toate, a lăsat câștigul său și a râvnit să fie tot timpul în preajma Mântuitorului, nefiind cu nimic mai prejos decât ceilalți ucenici.

Sf. Ioan Gură de Aur semnalează faptul că despre ceilalți ucenici și despre îndeletnicirile lor nu știm prea multe. Cel mai probabil erau oameni de o stare socială modestă. În privința chemării și trimiterii apostolilor în misiunea de probă, Sfântul Ioan scoate în evidență faptul că în această situație nu avem de-a face cu o chemare propriu-zisă la apostolat. Evanghelistul Matei le amintește numele celor 12 fiindcă nu menționase nimic despre chemarea celorlalți. Astfel că, Matei profită de episodul trimiterii în misiunea de probă și menționează numărul tuturor ucenicilor[7].

Sf. Chiril al Alexandriei oferă lui Ioan Botezătorul creditul pentru asumarea uceniciei lui Iisus Hristos de către doi dintre apropiații lui, Andrei și cel mai probabil Ioan Evanghelistul. Având în vedere faptul că aceștia îl numesc pe Domnul „Învățător" este de la sine înțeles că aceștia îl urmează pentru a învăța de la El cele necesare pentru mântuire: „Ucenicii şi-au însuşit cu râvnă cunoştinţa tainelor dumnezeiești. Căci socotesc că mintea celor iubitori de învăţătură nu e uşuratică, ci mai degrabă foarte iubitoare de osteneală şi mai presus de frica celor ce nu caută cele bune, încât în tot timpul vieţii se arată distingându-se prin toată râvna."[8]

Folosind ideea înmulțirii talantului din pilda cu același nume, Sfântul Chiril scoate în evidență faptul că primii doi ucenici nu rămân indiferenți la darul care le-a fost oferit de Mântuitorul, ci îndată merg și cheamă pe alții pentru a li se oferi și lor același dar. Altfel spus, ei se întorc la Domnul cu un altul, înmulțind darul oferit.

Sfântul Chiril subliniază atotștiința Mântuitorului care poate fi sesizată din dialogul pe care-l are cu viitorii Lui ucenici. În cazul lui Petru, Domnul îi vede evlavia, virtuțile sale și nivelul spiritual la care va ajunge. Lui Filip care se asemăna în simțire și în viețuire bună cu Petru îi cere să-i urmeze numaidecât. Natanael care era iubitor de osteneală și de cunoștință, Domnul i se descoperă ca unui învățat în Scripturi, ca unui bărbat virtuos care aștepta venirea lui Mesia. Domnul îi cheamă pe acești ucenici dovedindu-le prin aceste exemple grăitoare că este un Dumnezeu

[6] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 368

[7] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 395

[8] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 41, trad. de Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 2001), 106.

atotștiutor nu Unul care face minuni; minunile aveau să fie săvârșite mai târziu: „Hristos încearcă să convingă, în alt mod, pe ucenicii Săi şi pe cei ce erau mai înţelegători dintre cei ce se apropiau de El, că El este Fiul după fire şi Dumnezeu şi că a venit în chip omenesc pentru mântuirea tuturor. Care e deci modul prin care aduce la credinţă? Cunoaşterea cuvenită lui Dumnezeu. Căci a şti toate e propriu numai lui Dumnezeu."[9]

Perspective liturgice

Pentru a marca acest moment al chemării apostolilor dintr-o perspectivă liturgică se cuvine să facem referire la troparul Cincizecimii care relaționează evenimentul pogorârii Sfântului Duh cu cel al chemării ucenicilor la apostolat: „Binecuvântat ești, Hristoase, Dumnezeul nostru, Cela ce preaînțelepți pe pescari ai arătat, trimițându-le lor Duhul Sfânt și printr-înșii lumea ai vânat, Iubitorule de oameni, mărire ție." Asocierea dintre cele două evenimente se datorează cuvintelor Mântuitorului care atunci când îl chemă pe Petru și pe Andrei le promite că-i va face „pescari de oameni".

Repere teologice

Evenimentul chemării la apostolat marchează inaugurarea misiunii de propovăduire a Evangheliei la toată lumea. Acest fapt se va realiza de abia după ce Domnul îi va pregăti pe discipolii Săi în timpul activității sale de propovăduire. Aceștia vor învăța de la ei ce anume să facă și cum să vestească apropierea Împărăției Cerurilor.

Reprezentarea artistică

Chemarea apostolilor, îndeosebi a lui Petru a fost reprezentată artistic de timpuriu. Una din cele mai vechi reprezentări în tehnica mozaic este cea din Biserica Sfântul Apolinarie Nou din Ravenna care datează din secolul al VI-lea. Mântuitorul este înveșmântat în haine romane și este înfățișat pe țărmul mării. Cu mâna dreaptă indică lui Petru unde anume să arunce mreaja pentru a prinde pește. Domnul este însoțit de un bărbat care este înveșmântat în haine de patrician. În mijlocul apei este reprezentată o luntre în care se află doi bărbați, Petru și fratele său Andrei. Petru ține în mâini mreaja plină cu pești, iar Andrei ține vâslele. Amândoi privesc spre Mântuitorul Hristos. În cadrul acestei reprezentări, artistul insistă surprinde elementele esențiale ale chemării celor doi, elemente care se vor regăsi și în celelalte reprezentări. Altfel spus, tiparul acestei scene este conturat de timpuriu.

---

[9] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan*, 109

Pentru a observa maniera în care s-a generalizat acest prototip iconografic am ales mai multe reprezentări din Apusul creștin. Prima dintre acestea este realizată pe o placă metalică ce provine din mediul englezesc și este datată de specialiști în jurul anilor 1160-1180. În această reprezentare artistul își concentrează atenția pe dialogul dintre Petru și Iisus Hristos; Andrei asistă la cele întâmplate în cadrul evenimentului ce are lor imediat după pescuirea minunată.

Tiparul promovat de mozaicul de la Ravenna avea să se impună în Apus după cum se poate observa cu ușurință din aceste două picturi. Prima aparține lui Duccio di Buoninsegna, fiind realizat la finele secolului XIII sau începutul secolului XIV, iar cealaltă pictură este realizată în secolul al XIII-lea de un artist necunoscut care este totuși asociat cu stilul promovat de Guido da Siena.



Pictura lui Duccio di Buoninsegna (sec. XIII)
Sursă: https://www.nga.gov/collection/art-object-page.282.html



Frescă din Capadocia (Turcia de azi), în Tokali Kilise (sec. XII)
Sursă: ttps://commons.wikimedia.org/wiki/File:Apostles_capp.JPG

În Răsăritul creștin scena chemării primilor apostoli la Lacul Ghenizaretului urmează tiparul de la Ravenna. Una dintre reprezentările cele mai vechi provine din renumitele biserici din regiunea Capadociei (Turcia de azi). În Tokali Kilise, edificiul de cult din Goreme sunt reprezentate în fresce de datează din secolele XII-XIII două momente care pot fi încadrate în categoria chemărilor la Apostolat: chemarea celor două perechi de frați și chemarea lui Matei de la vamă. În primul caz, Andrei și Petru, precum și ceilalți doi frați, Iacob și Andrei se găsesc în două luntri aflate în mijlocul apei. Toți privesc la Mântuitorul Hristos care le indică de pe mal unde anume să arunce mreaja. În cazul chemării lui Matei observăm acesta este înfățișat așezat la o masă exercitându-și oficiul său de vameș. Pe masă sunt câteva obiecte care indică îndeletnicirea lui. Remarcăm faptul că Matei are în jurul capului

o aureolă. În spatele acestuia sunt mai multe persoane care privesc cu mirare la acest eveniment. Semnalăm faptul că modul în care este reprezentat corpul Mântuitorul ne lasă să înțelegem dinamica cu care se petrec aceste două evenimente, fapt care sugerează graba cu care Domnul își adună ucenicii pentru a putea să-și desfășoare activitatea de propovăduire numaidecât.

Detaliile pe care Dionisie din Furna le oferă cu privire la chemarea apostolilor (a perechilor de frați) sunt următoarele: „Marea și două corăbii, și într-una este Hristos și Petru îngenuncheat înaintea Lui, iar Andrei trăgând mreaja; și în cealaltă corabie, Ioan și Iacov cu tatăl lor [Zevedeu, subls. tr.] trăgând și ei tot la această mreajă, cu mulțime de pești în ea”. Sesizăm aici faptul că Dionisie are în vedere momentul în care Petru își dă seama cu cine are de-a face și îi cere să iese de la el. Accentul în cazul de față este pus în special pe această pescuire minunată. Suplimentar, Dionisie are și un tipar pentru chemarea apostolilor în varianta ioaneică: „Înaintemergătorul arătându-L pe Hristos lui Ioan și lui Andrei; și mai încolo iarăși Andrei aducându-l pe Petru înaintea lui Hristos, iar Filip pe Natanael”. În cazul chemării lui Matei, Dionisie oferă următoarele detalii: „Hristos stând cu Apostolii și înaintea lor Matei în genunchi, iar dindărătul lui casă, lăzi, hârtii, călimară și deasupra lor o cumpănă”. Dionisie marchează și momentul ospățului consemnând și câteva detalii pitorești: „Casă și masă și Hristos șezând, și oamenii, unii cu căciuli, alții cu turbane, iar alții cu capul gol. Și Matei cu două femei, aduce bucate; și un tânăr, ținând un pahar în mână, toarnă vin; și apostolii pe dinafară de casă, și fariseii (mânioși) vorbind cu dânșii și arătându-l pe Hristos.”[10]

Pe lângă aceste două ipostaze ale chemării apostolilor, artiștii au avut în vedere și reprezentarea chemării întregului sobor apostolic. Având în vedere că Domnul i-a chemat la apostolat pe ucenicii Săi în mai multe etape și momente, nu avem o chemare efectivă a tuturor. Prin urmare, influențați de textul evanghelic în care sunt menționați nominal apostolii, artiștii au dorit să surprindă acest moment și să ofere o imagine a chemării tuturor laolaltă. O astfel de reprezentare avem în edificiul liturgic de la Tokali Kilise (Capadocia). Mântuitorul este reprezentat în mijlocul ucenicilor săi binecuvântându-i. Aceștia sunt grupați în două cete, fiecare dintre acestea având șase apostoli. Ucenicii se pleacă spre Domnul lor având mâinile întinse spre El. Acest moment ar putea corespunde chemării celor 12 apostoli, investirea cu autoritate dumnezeiască și trimiterea în misiunea de probă (Mt 10,1-15; Mc 3,13-19; Lc 9,1-6).

În Apus, în Basilica San Frdiană din Lucca (Italia) găsim un mozaic bizantin care propune un alt mod de reprezentare a chemării soborului apostolic. Înainte de a face alte precizări este necesar să avem în vedere că pictorii se influențați / constrânși și de spațiu edificiului de cult atunci când realizează aceste scene. În mozaicul de

[10] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine* (Bucureşti: Sofia, 2000).

față, Domnul este reprezentat în demnitatea Sa împărătească, fiindcă șade pe tronul slavei, flancat de doi îngeri. În acest context Evanghelia pe care o ține în mână are o importanță și o semnificație sporită, fiindcă se are în vedere chemarea și trimiterea în misiunea de propovăduire. În partea inferioară a mozaicului sunt reprezentați apostolii în diferite ipostaze: unii au în mâini rulouri, alții ridică mâna între Iisus Hristos, alții comunică între ei, unii sunt meditativi, iar alții sunt cuprinși de mirare.



Mozaic din Basilica San Frdiană din Lucca (Italia) - sec. XIII-XIV
Sursă: https://it.wikipedia.org/wiki/Basilica_di_San_Frediano#/media/File:Mosaico_Chiesa_San_Frediano,_Lucca.jpg

Concluzii

Evenimentul chemării ucenicilor la apostolat reprezintă un moment inaugural în viața pământească a Mântuitorului și în constituirea Bisericii Sale. Narațiunile evanghelice surprind multiple nuanțe și detalii ale acestui proces treptat, în care Hristos îi alege și îi pregătește pe viitorii Săi apostoli. Părinții Bisericii au evidențiat semnificațiile teologice profunde ale chemării, văzând în pescarii de oameni începutul misiunii de propovăduire a Împărăției cerurilor. Arta bizantină a reușit

să surprindă esența acestui eveniment fundamental printr-o bogăție de reprezentări iconografice. Deși variatele scene surprinse aparțin unor contexte sau etape diferite, se poate distinge un nucleu iconic comun, un prototip consacrat. Fie că este vorba de chemarea primilor apostoli, a lui Matei sau a întregului sobor apostolic, arta creștină răsăriteană reușește să exprime prin limbajul simbolic al formelor și culorilor complexitatea teologică a chemării la apostolat. Astfel, operele de artă devin expresii vizuale ale adevărurilor revelate, îndeplinind vocația didactică și liturgică specifică tradiției bizantine.

*

Pe lângă opera academică vastă, cultura enciclopedică de care a dat dovadă, Părintele Ioan Chirilă care mi-a fost profesor, m-a impresionat prin firescul relațiilor cu colaboratorii sfinției sale, îndeosebi cu studenții. Pedagogia de care a dat dovadă în formarea noastră a inclus atât cuvinte „apăsate”, cât și cuvinte pline de bunăvoință și un umor specific, inconfundabil. Pentru acestea, îi mulțumesc și îl rog pe Dumnezeu să îi adauge vieții mulți ani, plini de binecuvântare!

Multiplele fețe ale secularizării în comunitățile ortodoxe din România

Cristian Sonea
preot profesor universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Secularizarea este un proces complex, uneori greu de definit în contextul românesc, dar un element care apare adesea în discursul oficial al reprezentanților Bisericii, în predici și în comunicări științifice. Potrivit ierarhiei Bisericii Ortodoxe, trăim într-o lume dominată de ideologia secularizării[1]. Acest lucru e caracteristic unei societăți care „are o mentalitate și un stil de viață specifice, fără practic nicio referire la Transcendență. Pentru unii, secularizarea este sinonimă cu „moartea lui Dumnezeu" anunțată de Nietzsche și de alți gânditori moderni. Pentru alții, „secularismul este o renunțare la credință sau o izolare a acesteia, o libertate radicalizată, în care adevărul devine relativ și bogăția materială este prețuită, în timp ce calitatea interacțiunii umane este neglijată, iar valorile umane fundamentale sunt degradate. Într-un context secularizat, Dumnezeu nu mai este menționat în discursul public al fostelor comunități creștine, iar valorile moștenite din tradiția Bisericii nu mai sunt importante"[2].

Aceasta pare a fi percepția mai marilor Bisericii cu privire la situația actuală din România. În același timp, însă, citim titluri de știri precum „România, țara cu de 50 de ori mai multe BISERICI decât SPITALE și de trei ori mai multe decât ȘCOLI"[3] sau studii care arată că „în interiorul granițelor țării și aparținând Patriarhiei Române, au funcționat un număr de 14.648 de unități bisericești, una din 15 biserici este o biserică nouă, iar una din 10 biserici a fost reconstruită, consolidată, pictată sau

[1] Encyclical HGC, „Encyclical of the Holy and Great Council of the Orthodox Church," 2016, par. 10, https://www.holycouncil.org/-/encyclical-holy-council, accesat în 23.9.2021.

[2] Wilhelm Dancă, „Introduction," în *Faith and Secularization: A Romanian Narrative. Romanian Philosophical Studies, IX Christian Philoso,phical Studies, VII*, ed. Wilhelm Dancă (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2014), 1.

[3] Andra Stroe, „România, ţara unde BISERICILE sunt de 50 de ori mai multe decât SPITALELE şi de trei ori mai multe decât ŞCOLILE," *BusinessMagazin*, https://www.businessmagazin.ro/actualitate/romania-tara-unde-bisericile-sunt-de-50-de-ori-mai-multe-decat-spitalele-si-de-trei-ori-mai-multe-decat-scolile-18033449, accesat în 18.9.2021.

re-pictată"[4]. În plus, un călător care vizitează România poate vedea cu ușurință numărul mare de biserici aflate în construcție, iar în București nu poate să nu remarce marele șantier al Catedralei Naționale. Pe lângă toate acestea, prezența învățământului religios în școlile publice, finanțarea parțială a preoților de la bugetul de stat, precum și prezența preoților în spitale și în armată îi face pe susținătorii laicității să afirme că în România asistăm la un proces de desecularizare ce trebuie să înceteze.

În aceste condiții, apar, în mod firesc, o serie de întrebări. Este România o țară secularizată? Dacă da, care este imaginea secularizării în România? Cum putem explica teza secularizării societății românești? Cum poate fi clarificată teza desecularizării în România? De ambele părți se pot observa efectele proceselor de secularizare/desecularizare în comunitățile ortodoxe. Care sunt acestea și cum pot fi interpretate? La aceste întrebări vom încerca să răspundem în cele ce urmează.

Ce este secularizarea? Cauzele sale și câteva definiții

Termenii *secular, secularism* și *secularizare* au multiple de semnificații. Cuvintele derivă din latinescul *saeculum*, care înseamnă vârstă, generație, oameni născuți la un moment dat, rasă, timp prezent și vârstă, secol, timp trecut, prezent și viitor[5], înglobând un sens spațial și unul temporal, reflectând, în același timp, dimensiunea orizontală a realității. Termenul corespunde grecescului *αἰών, ῶνος, ὁ, - al vremurilor, al epocii*. În Evul Mediu, termenul era folosit pentru a-i descrie pe preoții care lucrau în parohii, spre deosebire de cei care depuneau votul sărăciei și se retrăgeau în comunități monastice[6]. Potrivit lui José Casanova „o astfel de conotație semantică indică faptul că realitatea socială în creștinătatea medievală era structurată printr-un sistem de clasificare care împărțea această lume în două domenii sau sfere eterogene, *cea religioasă* și *cea seculară*. Aceasta a fost o variantă particulară, și mai degrabă unică din punct de vedere istoric, a tipului de sistem dualist universal de clasificare a realității sociale în domeniile sacru și profan, propus de Emile Durkheim. De fapt, creștinătatea apuseană a fost structurată printr-un dublu sistem dualist de clasificare. Exista, pe de o parte, dualismul dintre *lumea aceasta* (Cetatea Omului) și *cealaltă lume* (Cetatea lui Dumnezeu). Pe de altă parte, exista dualismul în cadrul acestei lumi, între o sferă *religioasă* și una *seculară*. Ambele dualisme erau mediate, de altfel, de natura sacramentală a Bisericii, situată la mijloc, aparținând simultan ambelor lumi și, prin urmare, capabilă să medieze

[4] Gabriela Blebea Nicolae, „Coming Back to Religion. The Imaginary Visit of a French Canadian to Today's Romania," în *Faith and Secularization*, 51.

[5] Gheorghe Guțu, *Dicționar latin-român* (București: Humanitas, 2007), 532.

[6] Barry A. Kosmin, „Contemporary Secularity and Secularism," în *Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives*, eds. B. Kosmin și A. Keysar (Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 2007), 2.

sacramental între cele două. Diferențierea dintre clerul monahal și clerul secular care trăia în lume, menționată mai sus, a fost doar una dintre multele manifestări ale acestui dualism”[7].

Teologul român Dumitru Popescu, contestând dualismul creștinismului occidental, a descris secularizarea ca fiind o consecință a dualismului teologic. Ceea ce creștinismul a adus în lume a fost o despărțire de o viziune panteistă în care divinitatea și lumea se suprapuneau. În viziunea panteistă, lumea însăși era o divinitate, una care teroriza ființa umană. Astfel, ființa umană, sclavă a legilor naturii, nu putea aspira niciodată să fie liberă, ci era supusă unui destin implacabil. În creștinism, lumea și Dumnezeu nu se suprapun. Sunt două realități distincte, fapt ce a dus în timp la convingerea că lumea este o realitate autonomă. La baza procesului de secularizare se află chiar ideea că lumea este autonomă, idee care, potrivit unor teologi, constituie principala contribuție a Noului Testament. Așa cum sugerează Peter Berger, „creștinismul a fost propriul său gropar”[8].

Autonomia lumii în raport cu Dumnezeu a condus la dezvoltarea unei teologii gnostice ce ezita între un raționalism care susținea că Dumnezeu poate fi cunoscut în ființa Sa și agnosticismul care nega orice încercare de a-L cunoaște pe Dumnezeu în afara revelației aduse de Hristos. Ambele sisteme de gândire l-au izolat pe Dumnezeul Treimic într-o transcendență inaccesibilă. Yves Congar notează că „una dintre cele mai mari nenorociri care au atins creștinismul contemporan – în speță catolicismul – constă în faptul că Treimea a fost răsfrântă asupra ei însăși și izolată de oameni și de cosmos în transcendent”[9]. Una dintre consecințele majore ale acestei viziuni deiste asupra lumii este că, prin izolarea divinității în transcendent, efortul de a-L cunoaște pe Dumnezeu este redus la dimensiunea sa intelectuală și trece cu vederea implicațiile morale și spirituale pentru ființa umană în ansamblul ei - trup și suflet. După Karl Rahner, „în teologia scolastică, Treimea a fost închisă într-o adâncă izolare, care implică riscul de a fi resimțită fără interes pentru viața creștină”[10].

O altă cauză a secularismului este tendința hristomonistă prezentă în Biserică. Această tendință se regăsește mai ales în Bisericile puternic instituționalizate și autoritare, organizate în jurul unui vicar al lui Hristos, și mai puțin interesate de

---

[7] José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 13-4; Jose Casanova, „Secularization,” în *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (Elsevier, 2015), 383.

[8] Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Garden City, 1969), 129.

[9] Dumitru Popescu, „Transfigurare şi secularizare. Misiunea Bisericii într-o lume secularizată,” *Studii Teologice* 1-3 (1994): 37.

[10] Popescu, „Transfigurare şi secularizare,” 38.

pnevmatologie. Această realitate este o consecință a minimalismului pnevmatologic presupus de Filioque, care a servit filozofiei centralizate, hristomoniste și instituționalizate a Bisericii latine și a dus la o înțelegere a Bisericii ca instituție, mai degrabă decât ca o comuniune sau ca Trupul lui Hristos, umplut de harul lui Dumnezeu.

Ca o reacție la tendința hristomonistă, observăm un accent pe componenta pnevmatologică, pe lucrările Duhului Sfânt în istorie. Găsim această tendință în majoritatea Bisericilor de astăzi – catolică, ortodoxe și protestante, deopotrivă. Acest accent pe Duhul Sfânt este uneori dus prea departe, până la punctul în care Duhul Sfânt este perceput ca fiind independent de Tatăl și de Fiul. Vorbim mult despre spiritualitate astăzi, dar există întotdeauna riscul de a dezvolta o spiritualitate fără Dumnezeu, fără Hristos și, în cele din urmă, fără Duhul Sfânt. Din ce în ce mai mulți oameni sunt atrași de această spiritualitate goală, care nu implică nicio credință și nicio schimbare profundă în ființa umană care o practică[11].

În teologia ortodoxă, revelația Dumnezeului-Treimic subliniază faptul că Dumnezeu este în Sine viață de comuniune și de iubire și, prin lucrarea Sa în lume, atrage umanitatea și întreaga creație în această viață adevărată de comuniune cu Sine[12]. Mântuirea și îndumnezeirea omului sunt, de fapt, prelungiri ale relațiilor de iubire dintre Persoanele Sfintei Treimi către ființele umane care, în calitate de creaturi înzestrate cu conștiință, pot experia această iubire și pot da mărturie lumii despre această iubire.

În acest sens, lumea este un loc al epifaniei lui Dumnezeu, iar acest lucru îi conferă un caracter sacramental care se manifestă în cult. În teologia ortodoxă, creația nu este coruptă și nu a fost niciodată coruptă. Ea a fost doar alterată de cădere și apoi a fost restaurată în Hristos. Actul liturgic creează contextul în care dimensiunea sacramentală a lumii se dezvăluie, în modul cel mai autentic, ca realitate istorică, pe de o parte, și ca realitate eshatologică, pe de altă parte, prevestită sau doar anticipată în istorie. În ambele situații (istorică și eshatologică), există o transformare prin har a întregului cosmos și o participare a întregii creații la sfințenia lui Dumnezeu. Părintele Alexander Schmemann notează că actul liturgic „este un act cu adevărat esențial, iar omul o ființă esențialmente liturgică, deoarece numai în slujire omul are sursa și posibilitatea acelei cunoașteri, care este comuniune, și a acelei comuniuni care se împlinește ca adevărată cunoaștere: cunoașterea lui Dumnezeu și, prin urmare, cunoașterea lumii - comuniunea cu tot ceea ce există”[13].

[11] Popescu, „Transfigurare şi secularizare,” 38-40.

[12] Ion Bria, ed., *Go Forth in Peace: A Pastoral and Missionary Guidebook; Reports and Documents from the Orthodox Missionary Consultations 1974 - 1980* (Commission on World Mission and Evangelism, World Council of Churches, 1982), 3.

[13] Alexander Schmemann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (New York:

În opinia sa, „Secularismul este înainte de toate o negare a cultului. Subliniez: nu a existenței lui Dumnezeu, nu a transcendenței și, prin urmare, a unui fel de religie. Dacă secularismul, în termeni teologici, este o erezie, este în primul rând o erezie despre om. Este negarea omului ca ființă liturgică, ca *homo adorans*: cel pentru care adorarea este un act esențial care îi postulează umanitatea și o împlinește. Este respingerea, ca fiind «decisivă» din punct de vedere ontologic și epistemologic, a cuvintelor care «întotdeauna, pretutindeni și pentru toți» au fost adevărata «epifanie» a relației omului cu Dumnezeu, cu lumea și cu el însuși”[14].

Respingerea epifaniei este respingerea sacramentalității lumii și a omului. Respingerea epifaniei înseamnă implicit și respingerea realității eshatologice. De aceea, considerăm că o altă cauză a secularizării este apostazia în fața realității eshatologice. Dacă apostazia este renunțarea la credință, și renunțarea parțială sau eludarea unei componente fundamentale a credinței este tot apostazie. Apostazia de la adevărul eshatologic adâncește prăpastia dintre istoria profană și istoria mântuirii. Dacă Împărăția lui Dumnezeu nu poate fi prezentă în istoria profană aceasta nu este alt destin decât acela al secularizării.

Așadar, toate aceste tendințe – raționalismul, agnosticismul, hristomonismul, spiritismul și apostazia eshatologică au dus la o fractură între teorie și viață, între spirit și materie și a dus la secularizarea societății.

Procesul istoric al secularizării

Pentru Jose Casanova însă, secularizarea se referă la procesul istoric prin care sistemul dualist din cadrul acestei lumi și structurile sacramentale de mediere între această lume și cealaltă lume se destramă progresiv până la dispariția sistemului de clasificare. Imaginea lui Max Weber cu ușa mănăstirii trântită în urmă[15] rămâne poate cea mai bună ilustrare grafică a acestei restructurări radicale inițiate de Reforma protestantă. Acest proces, pe care Weber l-a conceptualizat ca pe o reorientare generală a religiei dintr-o direcție din afara lumii către lume, reprezintă un proces de secularizare. Vocațiile religioase sunt redirecționate către *saeculum*. Mântuirea și desăvârșirea religioasă nu mai sunt de găsit în retragerea din lume, ci în mijlocul activităților seculare lumești. De fapt, zidul simbolic care separa domeniul religios de cel secular se sparge. Separarea dintre această lume și cealaltă, cel puțin pentru moment, rămâne. Dar, de acum înainte, va exista o singură lume, cea seculară, în cadrul căreia religia va trebui să-și găsească locul. A cerceta ce sisteme noi de clasificare și diferențiere apar în cadrul acestei singure lumi seculare și ce loc nou

St. Vladimir’s Seminary Press, 1982), 128-30.

[14] Schmemann, *For the Life of the World*, 17.

[15] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. by Talcott Parsons (London / New York: Routledge, 1992), 101.

va avea religia în cadrul ei intră tocmai în sarcina teoriei secularizării. În acest sens, conceptul de secularizare se referă la un proces istoric, particular, de transformare a societăților creștine din Europa de Vest și s-ar putea să nu fie direct aplicabil altor societăți necreștine cu moduri foarte diferite de structurare a domeniilor sacru și profan. În sine, un astfel de concept spațio-structural al secularizării descrie doar diferitele moduri de localizare a religiei creștine de la societățile medievale la cele moderne. „Cu toate acestea, teoria secularizării adoptată de științele sociale moderne a încorporat încrederea în progresul științific și criticile Iluminismului și ale pozitivismului la adresa religiei, presupunând că procesul istoric de secularizare implică declinul progresiv, dar sigur al religiei în lumea modernă. Astfel, teoria secularizării a fost încorporată într-o filosofie a istoriei care vedea istoria ca pe o evoluție progresivă a umanității de la superstiție la rațiune, de la credință la necredință, de la religie la știință”[16].

După Olivier Clément, modernitatea europeană s-a născut „dintr-o dublă opoziție: aceea a drepturilor lui Dumnezeu împotriva omului, și aceea a drepturilor omului împotriva lui Dumnezeu. Tentată de prometeism, creația umană liberă se ridică împotriva Dumnezeului moral, adeseori conceput ca un Dumnezeu jandarm sau tată sadic. Putin câte puțin, diferitele domenii ale existentei – politic, social, cultural – se emancipează în așa fel încât fel încât religiosul devine un simplu compartiment al acestuia din urmă. Nu mai există autoritate și ideologie „dominantă”, ci doar autorități independente, fiecare în domeniul său propriu. Statul nu are pretenția de a conduce Bisericile, cum a fost adeseori cazul în Răsărit, unde laicitatea era aproape cu desăvârșire necunoscută. La rândul lor, Bisericile nu mai pot conduce nici statul, nici societatea. Știința și filozofia nu mai sunt slujitoarele teologiei, pe care de altfel nimeni nu o împiedică să se dezvolte liber. Astfel, s-a format o cultură multiplă, eterogenă, deloc totală, critică prin esență față de ea însăși”[17].

Așadar, după evaluarea istorică, secularizarea apare ca un proiect eșuat al Bisericii de a transfigura lumea. Început ca o inițiativă legitimă a Bisericii de a sfinți *seculum* prin ieșirea din închiderea simbolică între zidurile mănăstirilor s-a sfârșit prin repudierea uneori violentă din același *seculum* a oricărei forme de prezență a Bisericii. Iar atunci când această respingere nu s-a întâmplat în mod explicit, am asistat la o autonomizare a întregii vieți sociale în raport cu legea lui Dumnezeu.

---

[16] Casanova, „Secularization,” 384-5.

[17] Olivier Clément, „Crestinătate, secularizare si Europa,” în *Gândirea socială a Bisericii: fundamente, documente, analize, perspective*, ed. Ioan I. Ică jr. and Germano Marani (Sibiu: Deisis, 2002), 508-9.

Înțelegeri contemporane ale secularizării

În viziunea lui Jose Casanova, deși poate fi privită ca o singură teorie unificată, paradigma secularizării este de fapt alcătuită din trei zone diferite și disparate: secularizarea ca diferențiere a sferelor seculare de instituțiile și normele religioase, secularizarea ca declin general al credințelor și practicilor religioase și secularizarea ca privatizare sau marginalizare a religiei într-o sferă privată. Strict vorbind, teza centrală a teoriei secularizării este conceptualizarea procesului istoric de modernizare a societății ca un proces de diferențiere funcțională și emancipare a sferelor seculare – în primul rând statul, economia și știința - față de religie și diferențierea concomitentă specializată și funcțională a religiei în cadrul propriei sfere religioase nou găsite. Celelalte subteme, declinul și privatizarea religiei, au fost adăugate ca presupuse consecințe structurale necesare ale procesului de secularizare[18].

Și pentru Johannes Quack, „noțiunea de secularitate este polivalentă și se suprapune adesea cu secularismul și secularizarea”[19]. În concluziile sale, Quack se bazează pe distincțiile făcute de Charles Taylor în *A Secular Age* în legătură cu cele trei utilizări diferite ale „secularității”[20]. Prima înțelegere a secularității se referă la spațiile publice, care „au fost golite de Dumnezeu sau de orice referință la realitatea ultimă”[21]. A doua înțelegere se concentrează asupra credințelor și a practicilor indivizilor și constă în îndepărtarea de credință și de practicile religioase, constatând faptul că oamenii se îndepărtează de Dumnezeu și nu mai merg la biserică[22]. Cu toate acestea, Taylor susține că aceste două noțiuni de secularitate nu pot surprinde și explica tranziția de la a trăi într-o societate în care credința religioasă este în mare parte necontestată și neproblematică la una în care credința religioasă este doar o opțiune (controversată) printre altele. Pentru a face acest lucru, el formulează o a treia înțelegere a secularității, în care descrie și teoretizează „condițiile de credință” din zilele noastre[23]. În acest sens, secularitatea este o chestiune ce ține de întregul context de înțelegere în care se desfășoară viața noastră religioasă, dar și cea nereligioasă[24].

În această ultimă abordare, secularismul ar fi un proces care definește spațiul și timpul profan în sine ca un mediu în care experiența religioasă – indiferent dacă

---

[18] Casanova, „Secularization,” 384.

[19] Johannes Quack, „Identifying (with) the Secular: Description and Genealogy,” în *The Oxford Handbook of Secularism*, ed. Phil Zuckerman și John R. Shook (Oxford: Oxford University Press, 2017), 30.

[20] Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap Press / London: An Imprint of Harvard University Press, 2018), 15.

[21] Taylor, *A Secular Age*, 2.

[22] Taylor, *A Secular Age*, 2.

[23] Taylor, *A Secular Age*, 4-5.

[24] Quack, „Identifying (with) the Secular: Description and Genealogy,” 30-1.

are loc sau nu – nu poate influența secularitatea, însă ea (secularitatea) reprezintă o condiție ca aceste experiențe să poată avea loc. Cu alte cuvinte, este vorba despre o coexistență a religiosului și a non-religiosului într-un mediu neutru, care, în mod obiectiv, nu poate fi influențat de niciuna dintre aceste tendințe.

Sacralizarea regimurilor laice și secularizarea evenimentului eclezial

O analiză interesantă a procesului de secularizare oferă și Nicu Gavriluță, care, pornind de la teza lui Mircea Eliade, potrivit căreia nu poate exista o societate nereligioasă, vede secularizarea și desecularizarea ca fiind același proces, deoarece atunci când o comunitate devine seculară, ea suferă ulterior o desecularizare, întrucât transformă însuși produsul secularizării într-o religie secularizată.

În cuvintele lui Mircea Eliade, „omul modern, secularizat în mod radical, se crede și se vrea ateu, nereligios sau cel puțin indiferent. Dar el se înșală. El nu a reușit să abolească *homo religiosus* din el: a suprimat doar *homo christianus* (dacă a fost vreodată așa ceva). Asta înseamnă că a rămas *păgân*, deși el nu știe asta. Mai înseamnă și altceva: că o societate nereligioasă nu există încă (eu cred că nu poate exista, că dacă s-ar realiza ar pieri în câteva generații de plictiseală, de neurastenie sau printr-o sinucidere colectivă...)”[25].

Potrivit lui Nicu Gavriluță, „în viața noastră socială, noi suntem cei care aducem la existență diverse realități, cum ar fi cea a religiilor laice. În mod automat, aceste realități sociale comunică între ele (prin celebra interconectare cuantică). Imediat apare o altă realitate, perfect disonantă față de prima: cea a religiilor autentice. Ambele realități fac parte din viața noastră socială. În lumea modernă nu poate exista secularizare fără desecularizare, și invers. Ambele sunt două fețe ale aceleiași monede numite viață. Dacă la un moment istoric dat secularizarea domină din punct de vedere social, atunci desecularizarea apare ca o lume posibilă, alternativă. În concluzie, deși profund diferite, secularizarea/religii seculare și de-secularizarea/religii autentice trebuie considerate și interpretate împreună. Mai mult, secularizarea maschează semnificațiile sacrului, iar desecularizarea favorizează anumite practici seculare. Cele două ipostaze ale vieții sociale comunică între ele la un nivel foarte profund, accesibil poate doar matematicii superioare”.[26]

În acest context, societatea nu a încetat niciodată să fie religioasă, ci a transformat „produsele secularității” într-o religie. În perioada comunistă, când am asistat la un proces de secularizare politică, sistemul comunist însuși a devenit o religie politică. În Postmodernitate, când asistăm la o secularizare culturală, produsele

[25] Mircea Eliade, *Jurnal. Pagini regăsite 1959-1962* (Craiova: Tracus Arte, 2017), 163.

[26] Nicu Gavriluță, *Noile religii seculare: corectitudinea politică, tehnologiile viitorului şi transumanismul* (Iași: Polirom, 2018), 11.

acesteia (corectitudinea politică, transumanismul sau tehnologiile viitorului) devin noi religii seculare.

Christos Yannaras ne oferă o perspectivă complet diferită. În lucrarea *Against religion: the alienation of the ecclesial event* [Contra religiei: alienarea evenimentului eclezial], el vorbește despre religie și sentimentul religios ca despre un dat natural al omului, înțeles ca existență pur materială. El susține că a fi religios este propriu oricărei persoane umane, „ca o manifestare a instinctului de autoconservare", care „are ca scop să îi înarmeze pe indivizi împotriva nesiguranței și a temerilor generate de ignoranță, împotriva terorii și a panicii morții"[27]. Prin urmare, oamenii generează în mod natural fenomenul religios prin crearea de zei (oricare ar fi aceștia). Dacă privim lucrurile din acest punct de vedere, religiile politice clasice (nazismul și comunismul) și noile religii politice sunt în sine seculare nu reprezintă un rezultat al procesului de desecularizare. Ceea ce este interesant de remarcat în lucrarea lui Yannaras, din perspectiva secularizării, este faptul că, în acest sens, credința, înțeleasă ca viață cu Dumnezeu și evenimentul eclezial ca epifanie pot fi desacralizate, retrogradate la statutul de „religie", devenind sinonime cu secularizarea vieții bisericești.

Desecularizarea în România și legitimarea seculară a Bisericii

Cu toate că, la nivelul liderilor religioși și al teologilor, fenomenul secularizării este condamnat și privit ca o „maladie" socială[28], analizele sociologice și realitatea cotidiană confirmă fără doar și poate și prezența fenomenului desecularizării. Acesta poate fi sesizat în România după căderea comunismului, însă ca fenomen social larg a fost identificat înainte de anii 90, în special în Statele Unite ale Americii. De asemenea, s-a constatat că „secularizarea la nivel societal nu este neapărat legată de secularizarea la nivelul conștiinței individuale. Anumite instituții religioase și-au pierdut puterea și influența în multe societăți, dar credințele și practicile religioase vechi și noi au continuat totuși, în viețile indivizilor, uneori luând noi forme instituționale și alteori ducând la mari explozii de fervoare religioasă"[29]. Deși sintagma „teoria secularizării" apare ca atare în câteva lucrări din anii 1950 și 1960, ideea-cheie a teoriei poate fi urmărită până în perioada iluministă. Această idee e simplă: modernizarea duce, în mod necesar, la un declin al religiei, atât în societate, cât și în mintea indivizilor. Și tocmai această idee-cheie s-a dovedit a fi greșită. Cu siguranță, modernizarea a avut unele efecte secularizatoare, mai mult în unele locuri decât în altele. Dar a provocat, de asemenea, mișcări puternice de

[27] Christos Yannaras, *Against Religion* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2013), 7.

[28] Ioan Bizău, *Viaţa în Hristos şi maladia secularizării* (Cluj-Napoca: Patmos, 2002).

[29] Peter L. Berger, „The Desecularization of the World: A Global Overview," în *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999), 2-3.

contrasecularizare"[30]. Pentru Peter Berger, „presupunerea că trăim într-o lume secularizată este falsă. Lumea de astăzi, [...], este la fel de furios religioasă ca întotdeauna, iar în unele locuri mai mult ca niciodată. Acest lucru înseamnă că un întreg corp de literatură al istoricilor și al oamenilor de știință socială, denumit vag *teoria secularizării*, este în esență eronat"[31].

Dincolo de faptul că secularizarea nu a pătruns așa cum susține P. Berger la nivelul profund al societății, există și alte cauze ale desecularizării identificate de José Casanova, Timothy A. Byrnes și Peter J. Katzenstein în „afluxul mare de populații nesecularizate în Europa prin imigrație"[32], precum și în teoriile „ofertei", potrivit cărora, atunci când ortodoxia românească postsocialistă a contestat concepțiile despre lume și viața seculară, a generat o piață religioasă competitivă și a creat astfel o renaștere religioasă.

România pare să confirme ambele teze, în sensul că asistăm la o întoarcere religioasă a românilor pornită de la un nivel individual/personal, această dovedind că nu toate straturile sociale au fost influențate de politica secularistă comunistă, însă se poate observa și fenomenul alegerii credinței ca reacție la ideologia comunistă, ideologie înțeleasă ca religie seculară.

Ca o constatare preliminară, notăm că în România asistăm concomitent la un proces de secularizare, contestat de liderii religioși și susținut de organizații seculariste, dar și la un proces de desecularizare facilitat de păstrarea încă nealterată a credinței în indivizi/persoane și comunități creștine, dar și de o legitimare pe orizontală a prezenței Bisericii în societate, care poate foarte ușor aluneca spre o secularizare a însăși vieții bisericești.

Legitimarea teologică și implicit eshatologică a Bisericii este de la sine înțeleasă în mediile bisericești, însă am dori să ne referim aici și la legitimarea seculară a Bisericii în societatea românească[33]. Această noțiune se referă la efortul Bisericii de a se face relevantă în lume, apelând la justificări seculare, care să-i legitimeze locul și rolul transformator al societății. În acest sens, putem interpreta toate acțiunile sociale și culturale pe care Biserica le întreprinde. Mariajul cu Statul și mai ales acceptarea finanțării de la Stat obligă Biserica să se justifice „secular" în

---

[30] Berger, „The Desecularization of the World," 2-3.

[31] Berger, „The Desecularization of the World," 2.

[32] Julia Mourão Permoser, „Religion in European Migration Studies," *SSRC The Immanent Frame*, http://tif.ssrc.org/2014/02/18/religion-in-european-migration-studies/, accesat în 22.3.2022.

[33] Noțiunea de „legitimare seculară" a Bisericii, cu implicațiile aferente s-a decantat în urma discuțiilor purtate în cadrul școlii doctorale de teologie *Isidor Todoran*, din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca, la specializarea *Misiologie și ecumenism*, împreună cu Paul Siladi și Ovidiu Bucșe.

fața opiniei publice. Probabil o independență financiară ar oferi un spațiu de libertate de exprimare mult mai larg și mai autentic. În același timp, există o legitimare a Bisericii care vine tot din zona seculară, însă aceasta se face pentru a-și justifica însăși propria existență, accentuând elementele seculare precum națiunea, reacția de respingere a comunismului ateist, atașamentul față de riturile de trecere, toate în detrimentul dimensiunii eshatologice. În cele ce urmează, ne vom referi la acest tip de legitimare seculară a Bisericii.

Naționalismul ca formă de secularizare

Violeta Barbu apelează la analiza lui David Martin privind modelul est-european de secularizare, potrivit căruia, religiozitatea românilor poate fi explicată prin faptul că Biserica a reprezentat, chiar și în perioada comunistă, „singurul vehicul de continuare a identității românești”[34]. David Martin încadrează România, cu toate particularitățile sale culturale și istorice, într-un tipar caracteristic și altor țări est-europene (Polonia, Serbia, Grecia), numit *etno-religiozitate*[35], care percepe Biserica ca un vehicul al identității și al continuării unei tradiții culturale holistice, spre deosebire de modelul în care „Biserica este concepută ca o entitate instituțională distinctă, care predă doctrine specifice”[36]. Evaluată din perspectiva înțelegerii lui Charles Taylor a relației dintre religie și stat, România oferă un exemplu de religiozitate neo-durkheimiană, în care Biserica este gardianul națiunii și co-extensivă cu aceasta[37]. Din perspectiva lui Gracie Davie am putea spune că modelul românesc de religiozitate apare ca o variantă regională a „religiei vicariale”. Aceasta indică disponibilitatea populației de a delega înspre sfera religioasă îndatoriri menite să fie îndeplinite de stat, europenii fiind recunoscători că „bisericile îndeplinesc, prin acest *vicariat*, o serie de sarcini în numele întregii populații”[38] sau al națiunii.

După căderea comunismului, Olivier Clément observă că în Europa răsăriteana creștinii asistă la prăbușirea culturii pe care credința lor a inspirat-o, văd cum modul de a trăi împreună este distrus cu brutalitate de bani, de individualism și de un hedonism adeseori grosier. Aproape un secol sau o jumătate de secol de regim comunist, după caz, au transformat Biserica într-un ghetou liturgic, în care

---

[34] Violeta Barbu, „Contradictory Sign of What Is Missing: A Narrativ of Romanian Postcummunist Religiosity,” în *Faith and Secularization*, 35-9.

[35] David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Ashgate Publishing, 2005), 81.

[36] Barbu, „Contradictory Sign of What Is Missing,” 35-9.

[37] Taylor, *A Secular Age*, 455.

[38] Grace Davie, „Is Europe an Exceptional Case?,” *International Review of Mission* 95 (2006): 247-58.

credincioșii au fost și încă sunt mai degrabă „liturghizați” decât evanghelizați. În acest context, ortodoxia devine mai degrabă „un semn de apartenență orgolioasă” decât o credință personală asumată. De aici și reacțiile identitare violente când totul se prăbușește. Mai rămâne comunitatea de sânge, zisă „etnică”, și consacrată de un anumit folclor „religios”. „Anesteziate de tiranie, adevăratele răni încep să sângereze din nou. *Acest naționalism religios ia forma ortodoxă a secularizării*”[39].

Teza lui O. Clément este confirmată de Gelu Sabău care notează că „în cazul românesc, naționalismul religios, deși prezintă o anumită continuitate cu tradiția, este simultan o formă paradoxală de adaptare/rezistență la modernitate. Este o formă de adaptare în măsura în care naționalismul religios devine un instrument puternic de edificare a statului național modern. Pe de altă parte, poate fi considerată o formă de rezistență în sensul că, prin contribuția pe care o aduce la conturarea statului național, ca fiind bazat pe o anumită identitate religioasă, naționalismul religios blochează consolidarea valorilor democratice și promulgarea unor instituții tipic moderne”.[40] Naționalismul religios din spațiul românesc poate fi considerat o formă de secularizare, în sensul în care, prin identitatea stabilită între religie și națiune, se creează premisele transferului discursului teologic într-o dimensiune seculară, transformând astfel discursul religios într-un discurs ideologic. „Nici instituția Bisericii nu este scutită de o astfel de tentație, întrucât uneori acțiunile sale față de societate nu pornesc de la premisele teologiei creștine, ci de la premisele politice ale societății civile. Or, în acest fel, în timp ce pretinde că luptă împotriva secularizării, poziția publică a Bisericii se confruntă cu riscul auto-secularizării”[41].

Efectul de „compensare”

Gabriela Blebea Nicolae se întreba cum a fost posibil să se construiască sau să se reconstruiască în România, după 1990, atâtea biserici, mănăstiri și instituții de învățământ religios? Pentru Gabriela Blebea Nicolae această „întoarcere la religie” ar putea fi un efect de „compensare” pentru perioada comunistă în care bisericile erau demolate, deși multe dintre ele erau „monumente de o valoare inestimabilă”. În perioada respectivă au fost demolate mai multe biserici vechi, iar construcția de biserici noi a fost interzisă[42]. Imediat după mișcările violente care au dus la căderea lui Nicolae Ceaușescu, Guvernul și Parlamentul au decis să reintroducă învățământul religios confesional ca materie obligatorie în programa școlară a sistemului public

[39] Clément, „Creștinătate, secularizare și Europa,” 511.

[40] Gelu Sabău, „Is Nationalism a Form of Secularization for Orthodoxy?,” în *Faith and Secularization*, 104.

[41] Sabău, „Is Nationalism a Form of Secularization for Orthodoxy?,” 104-5.

[42] Blebea Nicolae, „Coming Back to Religion. The Imaginary Visit of a French Canadian to Today’s Romania”, 50-62.

de învățământ. Un fapt la fel de semnificativ este faptul că instituțiile de învățământ care pregătesc viitorul cler sunt parte constitutivă a universităților publice, studenții având astfel acces la un învățământ scutit de taxe, susținut financiar tot de stat[43].

În același timp, simbolurile religioase (icoane, cruci, Biblia) au fost reintroduse în instituțiile publice de învățământ, precum și în diverse alte instituții publice. Pentru asistarea spirituală a bolnavilor, a deținuților, a studenților sau a personalului militar, în spitale, închisori, universități, au fost înființate și reînființate capele, interzise sau închise în timpul comunismului[44]. Conform Legii pentru culte nr. 489/2006, salariile personalului ecleziastic al Bisericilor istorice, precum și al tuturor celorlalte culte recunoscute oficial, sunt acoperite în proporție de 60% din bugetul public, iar construcția de noi biserici este susținută parțial din aceleași resurse publice[45].

Toate acestea ar putea fi socotite *efecte compensatorii* care să explice reîntoarcerea religioasă în societate. Pe de o parte, ele sunt justificate, având în vedere persecuțiile suferite de Biserică în perioada comunistă. Cei care explică în acest fel procesul de desecularizare a societății românești au dreptate în această privință. Însă reîntoarcerea românilor la credință nu poate fi motivată numai de efectul compensatoriu sau de dorința Bisericii de a-și recâștiga locul și rolul în societate. În opinia noastră, argumentarea de tip compensatoriu nu e suficientă pentru a explica reconstrucția Bisericilor, prezența educației religioase în școlile publice, prezența preoților în armată sau spitale etc. Explicația lui P. Berger că secularizarea nu a pătruns până la nivelul profund al populației nu e deloc de neglijat aici. Desigur, nevoia de compensație a contribuit la renașterea ortodoxă a românilor, grefată însă pe o credință încă prezentă și păstrată la marea masă a populației.

Atașamentul față de riturile de trecere

Violeta Barbu remarcă faptul că „la fel ca un număr semnificativ de luterani din Nordul Europei, credincioșii ortodocși din România, aparțin Bisericilor lor tradiționale datorită atașamentului față de riturile de trecere (botez, nuntă, înmormântare) sau ca parte a unei anumite identități naționale sau confesionale, fără a fi implicați personal și real în experiența religioasă[46]. În același timp, apetența românilor pentru pelerinaje la sfintele moaște sau pentru preoții carismatici ar indica faptul că „românii își pun încrederea în Dumnezeu. Dar, cu excepția acestor momente punctuale, când puterea miracolelor pare a fi cea mai puternică convingere legată

[43] Barbu, „Contradictory Sign of What Is Missing," 35-9.

[44] Barbu, „Contradictory Sign of What Is Missing," 35-9.

[45] Barbu, „Contradictory Sign of What Is Missing," 35-9.

[46] Barbu, „Contradictory Sign of What Is Missing," 35-9.

de credință, viața românului mediu nu pare a fi cadențată de ritmul credinței.”[47] Toate acestea au legătură cu creștinismul românesc popular, plin de superstiții magice păgâne și practici liturgice ritualiste, formaliste și magice. Conform Părintelui Ioan Ică jr., acest tip de creștinism e concentrat mai mult pe modul exterior al trăirii credinței, fără a sesiza valoarea sacramentală a Euharistiei sau Spovedaniei, a căror frecventare era extrem de redusă, predominând obișnuința colectivă și datina. Faptul că „viața spirituală era rezervată specialiștilor ei, monahii, viată liturgică fiind apanajul clericilor, iar grija supremă de Biserica îi revenea conducerii politice”[48] sunt repercusiuni până în ziua de azi, facilitând un atașament exterior față de viața liturgică a Bisericii, asemănător celui față de riturile de trecere.

Acest mod de religiozitate este unul secularizant. E o altă modalitate prin care fenomenul secularizării pătrunde în Biserică, o formă de secularizare disimulată în manifestări religioase, mult mai periculoasă decât cea „clasică”, aceea care, în mod explicit, se pronunță împotriva credinței. E mai periculoasă întrucât este dificil de sesizat, uneori e chiar încurajată în mediul bisericesc. Am putea spune că e chiar „diabolică”, deoarece încurajează asumarea unei pseudo-credinței și-l plasează pe credincios într-o formă de înșelare.

„O nouă logică a secularizării”

Având în vedere cele amintite mai sus, rămâne întrebarea legitimă dacă „întoarcerea la religie” implică o angajare autentică a credinței sau este doar un efect compensatoriu al constrângerilor comuniste? Din păcate, nu se poate da un răspuns „corect” atâta timp cât identitatea credinciosului este determinată doar din interior.[49] „Privit din interior, în România, fenomenul post-secularizării are numeroși susținători și puțini critici. Astfel, din acest din urmă grup, doar voci singulare îndrăznesc să afirme – împotriva curentului de gândire – că practica religioasă în România nu este departe de media europeană și, în ceea ce privește comportamentul individual, din punct de vedere statistic, că românii trăiesc într-o epocă secularizată”[50].

În teza sa de doctorat, Sorin Gog, de la Facultatea de Sociologie și Asistență Socială a Universității Babeș-Bolyai din Cluj, notează că „în ciuda dizolvării regimului comunist și a politicii sale laice de implementare a unei concepții ateiste despre lume și viață, perioada postsocialistă din România nu a dus la o renaștere

---

[47] Blebea Nicolae, „Coming Back to Religion. The Imaginary Visit of a French Canadian to Today’s Romania,” 50-62.

[48] Ioan I. Ică jr., „Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme,” în *Gândirea socială a bisericii,* 533.

[49] Blebea Nicolae, „Coming Back to Religion. The Imaginary Visit of a French Canadian to Today’s Romania,” 50-62.

[50] Barbu, „Contradictory Sign of What Is Missing,” 27-9.

religioasă, așa cum susține *Supply-side* sau Teoria pieței religioase *Rational-Choice*, ci la *o nouă logică a secularizării*”[51]. Această logică a secularizării se manifestă mai ales în rândul generațiilor tinere care au fost socializate în noua lume a vieții post-socialiste și ia forma a trei procese distincte: des-creștinarea concepțiilor despre lume și viață, dezinstituționalizarea experienței religioase și, în principal, de-eticizarea sferei practice a vieții.

În perioada postsocialistă, în ciuda faptului că Biserica și-a consolidat puterea politică, ea a pierdut controlul asupra vieții tinerelor generații de români. Ipoteza principală a Lui Sorin Gog este că aceste trei trăsături ale secularizării „sunt produsul secundar al procesului de modernizare și europenizare care îi afectează în primul rând pe acei oameni care au fost socializați în noua lume post-socialistă. Acest lucru se datorează faptului că perioada post-socialistă și integrarea în Uniunea Europeană au generat o pluralizare a lumilor vieții și, prin urmare, o erodare a mentalităților religioase tradiționale”[52].

Un eveniment din România care confirmă teza lui Sorin Gog este „referendumul pentru familie”, din 2018. Referendumul a fost organizat în urma unei inițiative cetățenești lansate de Coaliția pentru Familie la sfârșitul anului 2015, care a strâns peste trei milioane de semnături, cu mult peste cele 500.000 necesare pentru a iniția procesul de inițiere a unui referendum de modificare a Constituției. „Consiliul Consultativ al Cultelor din România” s-a reunit pe 2 octombrie 2018 în cadrul adunării anuale. Consiliul a salutat decizia de a organiza un referendum (6-7 octombrie 2018) pentru clarificarea unui text din Constituția României, în sensul înlocuirii definiției căsătoriei ca „uniunea dintre doi soți” cu o nouă definiție – „uniunea dintre un bărbat și o femeie”. Inițiativa a venit din partea Coaliției pentru familie, o coaliție formată din mai multe organizații și asociații ale principalelor culte religioase din România, iar scopul inițiativei a fost acela de a evita orice interpretări atunci când e vorba de termenul „soți”. Coaliția a propus ca mariajul să fie definit ca uniunea liberă dintre un bărbat și o femeie. Mai exact, singurul sens al cuvântului căsătorie ar trebui să fie „uniunea stabilă între un bărbat și o femeie”. Astfel, „Consiliul Consultativ al Bisericilor din România” i-a încurajat pe toți românii să participe la referendum și să voteze „da” pentru redefinirea termenului de căsătorie. Participarea românilor la acest referendum a reprezentat un gest pur democratic, susținut de organizațiile religioase, pentru a afirma că familia este o instituție umană, creată și binecuvântată de Dumnezeu, Creatorul Universului, conform celor trei mari religii monoteiste, iudaismul, creștinismul și islamul.[53] Astfel, organizațiile religioase

[51] Sorin Gog, „Identități seculare și religioase în România post-socialistă” (Babeș-Bolyai, 2011).

[52] Gog, „Identități seculare și religioase în România post-socialistă”.

[53] „Consiliul Consultativ al Cultelor din România susține referendumul pentru definirea

din România și-au asumat inițiativa și responsabilitatea comună pentru o propunere care să fie în acord cu prevederile și valorile lor morale religioase.

Cu toată susținerea exprimată de majoritatea organizațiilor religioase din România, referendumul nu a trecut din lipsă de cvorum. Eșecul are mai multe explicații, dar cea mai frecventă ține de faptul că inițiativa a fost asociată cu Partidul Social-Democrat din România, care se afla la putere la acea vreme și care încerca să obțină capital politic de pe urma referendumului. Același motiv a fost invocat și de Biserica Evanghelică de Confesiune Augsburgică din România, care, deși membră în Consiliul Consultativ al Bisericilor din România, a decis să aibă o poziție diferită în această chestiune[54].

Dincolo de situația propriu-zisă a referendumului și de motivele invocate pentru a explica faptul că acesta nu a trecut, constatăm că toate cele trei caracteristici ale procesului de secularizare din România invocate de Gog au putut fi observate în timpul referendumului. „des-creștinarea concepțiilor despre lume și viață", pentru că majoritatea românilor nu au dorit o definiție a familiei în sensul tradițional creștin, „dezinstituționalizarea experienței religioase", pentru că nici măcar creștinii practicanți nu au răspuns la îndemnurile instituțiilor/autorităților religioase de a participa la referendum, deși a existat o mobilizare națională a comunităților creștine, în special a celor ortodoxe și evanghelice. Acest lucru arată că experiența religioasă în sine nu mai este direct legată de instituția Bisericii. „De-eticizarea sferei practice a vieții" a fost cea mai vizibilă, deoarece majoritatea credincioșilor nu și-au mai reglat busola etică sau morală după morala creștină răsăriteană.

Concluzii finale

Secularizarea în comunitățile ortodoxe din România are multiple fețe, iar fenomenul secularizării nu poate fi plasat cu ușurință în categoria ideologilor sociale contemporane care luptă uneori nedrept împotriva Bisericii, ci trebuie evaluat obiectiv, cu umbrele și luminile lui.

Ceea ce putem constata în mediile ortodoxe din România este prezența acestui fenomen, provocările pe care le aduce și încercările de răspuns venite din partea Bisericii. Uneori crizele din comunitățile creștine au și efectul de a limpezi lucrurile. Asemenea soluției de turnesol folosite pentru a determina caracterul acid sau bazic al

căsătoriei ca uniune între un bărbat și o femeie," *Basilica.ro*, https://basilica.ro/consiliul-consultativ-al-cultelor-din-romania-sustine-referendumul-pentru-definirea-casatoriei-ca-uniune-intre-un-barbat-si-o-femeie/, accesat în 22.3.2022.

[54] Vezi Cristian Sonea, „Between Hope and Disappointment. A Short Evaluation of the Romanian Orthodox Church Involvement in Ecumenism in the Post-Communist Era," în *Reshaping Ecumenism in Times of Transformation* (Brill/ Ferdinand Schöningh, 2019), 46-8.

diverselor substanțe, tot așa crizele pot lămuri atitudinea Bisericii față de o chestiune sau alta.

În privința secularizării, ne putem asuma o atitudine de respingere fermă, însă putem înclina și spre o evaluare realistă a situației. Atitudinile evidente de respingere vădesc o nostalgie ortodoxă după un model premodern al societății în care societatea era orientată înspre Dumnezeu la toate nivelurile umane și credința ocupa un loc central. E o nostalgie după un trecut idealizat, în special după cel bizantin imperial sau după moștenirea lăsată de acesta în Balcani, implicit și în România.

Realist privind lucrurile, nu putem ignora această întoarcere spre subiectiv a întregii societăți și pierderea compasului moral după care aceasta se conduce. Însă tot realist, trebuie să admitem că o reîntoarcere la premodernitate este imposibilă și atunci rămâne întrebarea dacă, trecând prin modernitate, membrii Bisericii mai pot trăi în postmodernitate o viață creștină sau în ce măsură ortodoxia și principiile moderne și postmoderne se autoexclud cu necesitate[55]. Am văzut că secularizarea este înțeleasă atât ca negare a cultului, apostazie eshatologică, dar și ca încercare de justificare, pe orizontală, a existenței Bisericii. Toate acestea au într-adevăr un numitor comun, acela al întoarcerii privirii de la Dumnezeu spre noi înșine. Cuvântul Sfântului Atanasie cel Mare în acest context ni se pare grăitor: „Pentru că și el, atâta timp cât își ținea mintea la Dumnezeu și la contemplarea lui Dumnezeu, s-a îndepărtat de contemplarea trupului. Dar când, prin sfatul șarpelui, s-a depărtat de la contemplarea lui Dumnezeu și a început să se privească pe sine însuși, atunci nu numai că a căzut în pofta trupească, dar a cunoscut că era gol și, aflând, s-a rușinat. Dar au știut că erau goi, nu atât din punct de vedere vestimentar, cât pentru că se dezbrăcaseră de contemplarea lucrurilor divine și își transferaseră înțelegerea spre cele potrivnice”[56].

Dacă citim cu atenție acest paragraf, putem observa că secularizarea, ca proces al întoarcerii privirii dinspre Dumnezeu spre sine, a început mult mai devreme decât se crede de obicei. Poate că a început la căderea lui Adam. Să observăm utilizarea pronumelor în acest paragraf preluat din Sfântul Atanasie cel Mare. În momentul în care primul om și-a luat ochii de la Dumnezeu, „el” a devenit „ei” și aceasta este originea fragmentării pe care o trăim azi. Adam, omul universal, se fragmentează când nu mai privește spre Dumnezeu, ci spre sine. Care este acest „sine” în cazul subiectului nostru? El e mai cu seamă prezent când credința este trăită ca o practică „magică”, superstițioasă, urmărindu-se un bine individual prin „consumarea riturilor de trecere”. Tot „întoarcere spre sinele” este și când eul e colectiv, când se asumă

---

[55] Pantelis Kalaitzidis, *Ortodoxie şi modernitate: o introducere*, trad. de Florin-Cătălin Ghiţ (Cluj-Napoca: Eikon, 2010), 21.

[56] Athanasius, *Against the Heathen*, în *Nicene and Post-Nicene Fathers* 4, ed. Archibald Robertson (Peabody: Hendrickson Publishers, 2004), par. 3.

credința ca moștenire primită din familie sau de la națiunea în care ne-am născut. Cu siguranță că aceste dimensiuni ale credinței nu sunt total lipsite de valoare, doar că sunt orientate pe orizontală, chiar dacă vizează un ideal poate superior, cum este, de exemplu, idealul național. În cele din urmă, poate că singura cale de întoarcere la unitate și de ieșire din această privire orizontală secularizatoare ar fi întoarcerea privirii spre Dumnezeu.

Așadar, întoarcerea noastră dinspre Dumnezeu spre noi înșine nu este o tendință doar a modernității și a ceea ce a urmat după, este o ispită constantă a omului care s-a dorit „eliberat” de Dumnezeu. Iată de ce, chiar și în premodernitate, această tendință poate fi lesne observată. Idealul creștin de a transfigura lumea se transformă în ideologie în momentul în care oamenii din Biserică propun o împărăție în istorie, ca replică seculară a Împărăției lui Dumnezeu. Și în acest caz, asistăm la o apostazie eshatologică, dar și la o întoarcere spre subiectiv a societății, chiar dacă acest subiectiv nu este unul individual, ci unul colectiv, în cazul de față. Așadar, tentația autonomiei omului a existat dintr-un început, desigur capătă formă filosofică odată cu modernitatea, și este prezentă și acum. De aceea, pentru a „supraviețui” într-o lume secularizată, soluția nu poate fi una globală, ci constă în întoarcerea personală și comunitară înspre Dumnezeu. Iar atâta timp cât Biserica va propovădui Împărăția lui Dumnezeu inaugurată deja în istorie, creștinii trăitorii într-o lume secularizată vor avea întotdeauna calea deschisă.

Într-un dialog cu O. Clément, Patriarhul ecumenic Bartolomeu I remarcă faptul că ar fi și fals și periculos să nu vedem decât aspectele negative ale secularizării, pentru a le denunța, și apoi să visam la o nouă creștinătate. În lumea secularizată, văzută și numai ca meterez împotriva asaltului fanatismelor, se regăsesc multe urme ale rădăcinilor ei grecești și biblice. Respectul față de celălalt, libertatea spiritului, democrația pluralistă (pot fi create și alte variante decât acelea compromise, ale societăților occidentale), toate acestea au rădăcini în revelația biblică a persoanei și în distincția făcută de Hristos între Împărăția lui Dumnezeu și împărăția cezarului. Societatea secularizată nu este străină creștinilor, doar că trebuie reorientată din interior. „Acest termen, a re-orienta, în opinia Patriarhului Bartolomeu I, e necesar să fie luat în deplina sa accepțiune: dacă Europa orientală trebuie să facă, într-un fel sau altul, ucenicia laicității, Europa occidentală trebuie să găsească, în parte grație mărturiei ortodoxe, propriul *orient* lăuntric. Dar cum poate atunci credința creștină să rămână prezentă în societatea secularizată? Mai întâi, spune Patriarhul Bartolomeu I, promovând gratuitul, inasimilabilul într-o lume în care totul se vinde, se cumpără, se schimbă, unde nimic nu e cu adevărat important, unde totul se află sub domnia capriciului, a sațietății, și, în cele din urmă, a prezenței unei indiferențe sătule. Dacă e autentic, creștinismul trebuie să-l pună pe om în fața a ceea ce nu folosește la

nimic, dar luminează totul, o realitate tainică în însăși evidența ei, pe care nu o putem nici explica, nici cumpăra, ci doar admira și contempla."[57]

Întorcându-ne la contextul românesc, admitem că într-adevăr „trăim într-o societate secularizată". Chiar dacă există voci care susțin că România se îndreaptă spre o societate neseculară, în opinia noastră, modelul post-secular care poate fi identificat în România este în sine unul secular. Din păcate, întoarcerea la religie a societății este de fapt, pentru unii români, o întoarcere la o moștenire culturală, națională și familială. Nu spunem că nu există și exemple de întoarcere autentică la credință, dar, fiind realiști, cifrele sunt cu siguranță mai mici decât cele regăsite în statisticile oficiale. În România, secularismul ia o formă „religioasă", de aceea mai marii Bisericii ar trebui să conștientizeze că unele forme specifice de manifestare a credinței sunt seculare și pot fi caracterizate ca o cădere din credință în religie, dacă e să urmăm paradigma lui Yannaras. Conștientizând acest lucru, Biserica are posibilitatea de a converti motivația seculară a atașamentului față de Biserică într-una autentică, având ca punct de plecare chiar această religiozitate neclară.

În acest punct, sunt necesare câteva propuneri concrete atât pentru evitarea secularizării evenimentului eclezial, cât și pentru asumarea interioară a lumii, în vederea transformării ei. În primul rând, este necesară o orientare eshatologică a vieții sociale din Biserică, pentru a evita justificările de tip secular sau pe cele ce țin de utilitatea socială. Poate independența financiară a Bisericii față de stat ar limita justificările pe orizontală a importanței Bisericii pentru societate. Apoi, este nevoie de o analiză, una făcută cu smerenie, realism și discernământ, a vieții oamenilor în Biserică.

În anul 2002, înainte de integrarea europeană a României, părintele diacon Ioan Ică jr. propunea câteva soluții privitoare la locul Bisericii în comunitatea europeană și în lumea globalizată în care trăim[58.] După 20 de ani, unele recomandări sunt încă de actualitate. Dacă atunci se propunea „reactivarea personalismului comunitar inert" prin crearea de structuri subsidiare, sobornicești, la toate nivelurile bisericești, azi, după aprobarea în 2008 a noului Statut pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, care a creat astfel de structuri, este nevoie de activarea acestora și de responsabilizarea lor. Ne referim, pentru a exemplifica, doar la cele cinci servicii comunitare de la nivelul fiecărui consiliu parohial, menționate în art. 67 al Statutului, care de multe ori există doar pe hârtie. Revitalizarea euharistică și liturgică conștientă a parohiilor este în continuare necesară în vederea depășirii unui tip de gândire obscurantist și a temperării apetenței pentru „consumarea" ritualului liturgic ca ritual de trecere. Încurajarea studiului biblic și educația teologică

---

[57] Clément, „Creștinătate, secularizare și Europa," 512-3.

[58] Ică, „Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme," 564.

non-formală, adresată unui public mai larg, precum programul propus de organizația non-guvernamentală *Discerno*[59], pot reprezenta soluții pentru asumarea conștientă și trăirea vie a credinței. Tot ca parte a soluției ar fi și intrarea monahismului într-o rânduială duhovnicească și culturală prin implementarea unui „program formativ complex (teologic, ritual, umanist) pentru novici și respectarea regulii care împarte timpul fiecărui monah în mod egal în răgazuri pentru rugăciune, muncă și studiu."[60] Acestui tip de formare inițială adresată novicilor, ar trebui să-i urmeze și un program de formare continuă a preoților din parohii și din mănăstiri, deopotrivă. Amintim faptul că *Asociația Ortodoxia Tinerilor* a inițiat un sondaj în perioada 14-25 februarie 2022 în care, printre întrebările adresate celor chestionați, era și una referitoare la motivarea preoților de a construi, renova sau amenaja clădirile Bisericii[61]. Acest lucru dovedește că și cei implicați activ în viața Bisericii au observat domeniile de interes spre care unii dintre preoți și monahi își canalizează energia. Desigur că îmbunătățirea infrastructurii bisericești este necesară, însă nu în detrimentul lucrării pastorale și misionare. Aici se observă, încă o dată, consecința efectului de „compensare" amintit mai sus. Comunitățile parohiale și monahale, în dorința lor de a construi edificii care nu au putut fi ridicate în perioada comunistă, se află uneori în dificultatea de a-și împlini vocația liturgică și catehetică la care au fost chemate, în favoarea zidurilor.

Așadar, este nevoie de limpezime și discernământ în evaluarea fenomenului secularizării în lumea noastră și în descrierea clară a relației dintre ortodoxie și modernitate, tradiție și libertate, Biserică și stat, Biserică și națiune, și, în general, dintre istorie și eshatologie.

---

[59] „Cursuri de teologie non-formală", data accesării 12 martie 2022, https://www.facebook.com/104496825495946/photos/a.116287400983555/117239534221675/.

[60] Ică, „Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme," 564.

[61] „Sondaj despre cât se citește și se explică Biblia în parohiile (comunitățile) ortodoxe românești", *Serile Biblice OT*, data accesării 12 martie 2022, https://serilebiblice.ro/biblia-in-parohiile-ortodoxe-romanesti/.

Corul de cameră
Psalmodia Transylvanica

Vasile Stanciu
preot profesor universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Daniel Mocanu
preot lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Corul de cameră „Psalmodia Transylvanica" este cea mai prestigioasă formație corală din cuprinsul Mitropoliei Clujului, Maramureşului și Sălajului și una dintre cele mai prestigioase din Patriarhia Română. Este o formație corală care de puțin timp a implinit trei decenii de existență, luând naştere în anul 1990, atunci când catedra de Muzică bisericească și ritual a reînființatei Facultăți de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca a fost ocupată de părintele profesor Vasile Stanciu.

Numele corului este strâns legat de obiectivele pe care și le-a propus odată cu înființarea lui în luna aprilie a anului 1990 și anume, abordarea unui repertoriu religios de tradiție bizantină, creat aici la noi, în spațiul transilvan, în care s-a promovat dintotdeauna o muzică bisericească de proveniență bizantină, cu accente tradiționale specifice Transilvaniei. În acest sens s-au imprimat aproape toate cântările Sfintei Liturghii, ale Vecerniei și Utreniei de sâmbătă seara și duminică dimineața, cântări la înmormântarea mirenilor, irmoase, condace, tropare și cântări calofonice. Toate aceste eforturi depuse de-a lungul anilor s-au dorit să vină în întâmpinarea studenților teologi, a preoților și cântăreților bisericești, pentru dinamizarea vieții liturgice din parohiile noastre.

Pe lângă acest repertoriu specific unei instituții de teologie academică, se promovează și o cultură muzicală polifonică de tradiție populară, care la rândul ei, alături de cultura muzicală bizantină, face parte din tezaurul inestimabil al spiritualității românești.

Corul este alcătuit din studenți sau foști studenți ai Facultății, masteranzi, doctoranzi și doctori în teologie, specializarea Muzică bisericească și ritual, studenți și absolvenți ai Academiei de Muzică „Gheorghe Dima" din Cluj-Napoca, specializările Pedagogie Muzicală și Canto Clasic.

Odată cu trecerea anilor, prin eforturile conjugate ale dirijorului și ale coriștilor, s-a consolidat o formație corală care a răspuns cu mult profesionalism la toate invitațiile primite din țară și din străinătate. Dacă ar fi să enumerăm locurile în care Corala „Psalmodia Transylvanica” a concertat, vom putea observa că misiunea prin muzică a fost desfășurată mai mult în străinătate decât în România. Interpretarea de înaltă ținută academică, sonoritatea caldă și vibrantă a vocilor coriștilor, repertoriul bogat și variat și, nu în ultimul rând, măiestria dirijorului, Vasile Stanciu, sunt doar câteva premise care au făcut ca renumele Coralei să se răspândească în foarte multe parohii din diaspora ortodoxă română, să fie invitată an de an să dea răspunsurile la Sfânta Liturghie și să susțină concerte.

Corala a fost primită cu multă căldură nu numai în comunitățile românești din Spania, Italia, Suedia, Germania, Elveția, Portugalia, Austria, Belgia, Olanda, Ungaria, Marea Britanie, ci și în comunitățile catolice și luterane din Italia și Germania. De asemenea, corala a fost primită de două ori în audiență la Papa Benedict al XVI-lea, în Piața San Pietro, și a fost invitată în Rusia, unde a dat un concert de muzică românească religioasă şi populară, în Aula Conservatorului de Muzică din Sankt Petersburg.

Corala „Psalmodia Transylvanica” a participat, de asemenea, și la numeroase concursuri, festivaluri, reuniuni corale din țară și străinătate, obținând premii și distincții. Ultimul premiu pe care l-a obținut a fost în anul 2018, atunci când a ocupat locul I, la Concursul coral internațional organizat la Sremska-Mitrovita, în Serbia.

Repertoriul bogat și variat, care se află în mapa de concert a Coralei „Psalmodia Transylvanica”, cuprinde capodopere ale muzicii bisericești, prelucrări folclorice românești și piese din tezaurul muzical coral universal.

Interpretările de excepție ale formației „Psalmodia Transylvanica” s-au materializat, de-a lungul timpului, în imprimarea a 14 CD-uri, extrem de apreciate de criticii muzicali de specialitate.

De la înființare și până în prezent, Corala a dat peste 300 de concerte, atât în țară, cât și în străinătate, a fost prezentă la sfințiri de biserici, la instalări de arhierei, la momente festive din viața cetății Clujului; a fost nelipsită de la acțiunile caritabile, a răspuns cu mult profesionalism și cu toată deschiderea oricărei solicitări.

Se spune că, în structurile intime ale unui cor, în modul de interpretare și în vibrațiile transmise prin intermediul sonorității vocilor bărbătești, se află întipărită inima dirijorului. Iar inima părintelui Vasile Stanciu este, de 30 de ani, întipărită în acest cor. Această realitate este sesizabilă dacă ascultăm Corala „Psalmodia Transylvanica”:

- atunci când ne îndeamnă la rugăciune și la reculegere în timpul Sfintei Liturghii;

- atunci când, prin modul duios și sensibil în care interpretează colindele noastre străbune, ne face să regăsim puritatea copilăriei și bucuria trăită în timpul praznicului Nașterii Domnului Iisus Hristos;

- când ne face să ne simțim mândri că suntem români și să ne gândim la datoria noastră față de această țară;

- atunci când, cu mult elan, își înalță glasurile în interpretarea muzicii patriotice;

- atunci când ne înduioșează și ne reașază în matca muzicii tradiționale, printr-o cântare a sârbelor, doinelor și cântecelor propriu-zise;

- când ne face să vibrăm la auzul creațiilor marilor compozitori ai lumii, reamintindu-ne prin toate acestea că muzica este o artă care vindecă inima, alungă întristarea, sădește speranța și înalță mintea la Dumnezeu.

De la înființare și până azi, Corul de cameră „Psalmodia Transylvanica” s-a bucurat de o mare popularitate, dar și de sprijinul constant al ierarhilor care s-au perindat la cârma Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului. Pomenim aici numele de pioasă amintire a Arhiepiscopului Teofil Herineanu, a Arhiepiscopului Justinian Chira, la instalarea căruia ca episcop la Maramureșului Corul clujean a dat răspunsurile la Sfânta Liturghie și a fost trup și suflet alături de episcopul nou instalat la Baia Mare, în ciuda unei atmosfere potrivnice din partea unei părți a confraților noștri de altă confesiune.

Amintim apoi numele marelui mitropolit Bartolomeu Anania, la înscăunarea căruia Corul Psalmodia Transylvanica a dat răspunsurile liturgice și numele ÎPS Arhiepiscop Irineu, fost Episcop-Vicar la Cluj, azi întâistătătorul Arhiepiscopiei Alba Iulia.

Sprijinul cel mai consistent, mediatic, material și spiritual îl avem în persoana Înaltpreasfințitului Părinte Arhiepiscop și Mitropolit Andrei, secondat de PS Episcop-Vicar Benedict Bistrițeanul, care de 10 ani cârmuiește pilduitor și cu multă jertfelnicie destinele Arhiepiscopiei și ale Mitrolpoliei Clujului. Psalmodia Transylvanica a fost prezentă la toate evenimentele importante din viața Părintelui Mitropolit Andrei și a Arhiepiscopiei noastre și s-a bucurat de binecuvântarea plină de căldură și har a ierarhului clujean.

Nu putem trece cu vederea activitatea corului în timpul celor două mandate ca decan al Facultății de Teologie Ortodoxă ale părintelui profesor Ioan Chirilă. Mare iubitor de cultură și de muzică, părintele Ioan Chirilă a sprijinit mediatic toate acțiunile formației corale, atât în țară, cât mai ales în străinătate, iar sprijinul său s-a întețit în timpul celor două mandate în calitate de președinte al Senatului Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca.

Prin poziția sa de președinte al Senatului, Părintele Ioan Chirilă a făcut posibilă participarea corului „Psalmodia Transylvanica” la toate momentele și evenimentele

culturale organizate de Universitatea noastră: festivități omagiale, serbări ale Universității, festivități academice de acordare a titlului de Doctor Honoris Causa, etc.

Pentru excelenta colaborare cu distinsul nostru coleg, îi suntem recunoscători, iar acum, la ceas aniversar, când împlinește frumoasa vârstă de 60 de ani, ne alăturăm și noi tuturor acelora care îl prețuiesc și-L rugăm pe Bunul Dumnezeu să-i dăruiască multă sănătate și putere de muncă.

Azi, Corul de cameră „Psalmodia Transylvanica este un nume binecunoscut, o emblemă a spiritualității și culturii ortodoxe, a învățământului teologic academic din Patriarhia Română, un partener artistic de valoare, cu mare vizibilitate pentru Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, pentru Universitatea „Babeș-Bolyai" și un mesager al spiritualității și culturii românești în lume.



Corul de cameră Psalmodia Transylvanica în Sala „Auditorium Maximum" a Universității „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Cuvântul – Pedagogul – Educația

Gheorghe Șanta
preot lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Sufletul a fost multă vreme obiect al analizelor abstracte, ajungându-se în urma cercetărilor să se formuleze teorii cu caracter general asupra conduitelor omenești. Toate cercetările au devenit pentru om o artă de a găsi semnificațiile actelor psihice și de a înțelege în totalitatea lor complexă o realitate a conștiinței de sine în contactul său cu altul.

Pe acest drum al cunoașterii preotul duhovnic și profesorul de religie au nevoie să pătrundă în universul de taină al sufletului omenesc pentru asimilarea unor cunoștințe din domeniul științelor naturii, științelor sociale, științelor antropologice și filosofice, din domeniul dialecticii, pedagogiei, esteticii, etnografiei etc[1], toate acestea însă raportate la Revelația divină și în special având amprenta harului lui Dumnezeu. Dacă prin stimularea însușirii cognitive a oricărei persoane și pătrunderea în adâncul tăinuit al sufletului său îi dă posibilitatea de orientare în viața psihică proprie, făcându-l conștient de stările sale psihice pentru a-și înțelege însușirile, cu atât mai mult este necesară această cunoaștere pentru preotul duhovnic sau profesorul de religie, care se adresează comunității de credincioși sau comunității de elevi. Dacă ei au și o pregătire prealabilă în domeniul vieții sufletești a ființei umane[2] vor avea un plus de valoare și înțelegere din partea ascultătorilor săi.

A transmite un mesaj înseamnă a influența direct, conștient și edificator asupra altora. O asemenea influență se cuvine să aibă atât preotul duhovnic cât și profesorul de religie asupra ascultătorilor săi, pentru aceasta se recomandă să cunoască procesele spirituale care privesc psihologia religioasă a celor care ascultă. Ignorarea din partea educatorilor (preoți și profesori) a felului de manifestare a vieții sufletești a ascultătorilor aduce după sine erori și nu vor obține ceea ce-și doresc, modelarea psihicului, spre prototipul original, care este Dumnezeu, și totodată coordonarea vieții după învățătura lui Hristos.

Deținerea anumitor cunoștințe teoretice din diferite domenii de cercetare cu privire la modalitățile de manifestare ale sufletelor ascultătorilor îl ajută pe preot

[1] Al. Roșca, *Psihologia generală* (București: Ed. Didactică și Pedagogică, 1966), 15, 26.

[2] Nicolae Terchilă, *Psihologia contemporană și învățământul religios* (Sibiu, 1935), 5.

(profesorul de religie) să discearnă pe calea cunoașterii mersul vieții lor sufletești, să poată stabili mai ușor specificul trăirii lor religioase și duhovnicești și să explice în expunerile sale mai amănunțit manifestările acestei trăiri.

Cuvântul Mântuitorului Hristos a fost întotdeauna adaptat la cerințele sufletești ale ascultătorilor săi, pentru că El cunoștea în mod deplin toate tainele sufletelor celor care-L căutau, și-L ascultau.

Ființa umană nu se poate divide, legătura internă dintre procesele psihice, aflate la un anumit nivel de dezvoltare, conferă fiecărei persoane o anumită stare psihică specifică, iar cunoașterea mijloacelor prin care se pot apropia sufletele de Dumnezeu, se obține în urma acumulării unor cunoștințe generale despre viața spirituală a omului și în special metodele de cercetare individuală a fiecărui suflet[3]. Cunoașterea unor caracteristici esențiale ale procesului de gândire, afectivitate și voință, care se manifestă în fiecare etapă psihologică de vârstă, este necesară spre a putea elabora mesajul evanghelic dorit și așteptat.

Acțiunea educativă realizată de preot (profesor de religie) asupra fiilor săi duhovnicești (elevilor) devine mai ușoară în urma cunoașterii unității structurale a vieții psihofizice a acestora. El poate semăna adevărurile de credință în sufletele deschise pentru primirea unor asemenea adevăruri. Sf. Ioan Gură de Aur s-a ocupat în mod special cu educația religioasă, lăsându-ne un tratat despre aceasta[4], prezentând metodele de aplicare în formarea religioasă a copiilor și părinților. Cunoscând foarte bine acest context spiritual, păstorul de suflete va avea succes în procesul educativ al credincioșilor săi, analizând fiecare situație în parte și găsind noi metode de lucru în vederea atingerii scopurilor propuse, în special cel al mântuirii. Aceasta se poate obține cu multă răbdare, deoarece este mai ușor să ciopleşti o statuie într-un bloc de piatră, decât să stabilești cu precizie o formulă de dezvoltare a sufletului oricărui credincios, care să fie firească și să poată fi aplicată și în educație[5].

După felul de manifestare a vieții religioase a credincioșilor s-a căutat să se cunoască posibilitatea lor de memorare, calitățile operaționale ale gândirii, modul cum înțeleg și pot analiza anumite situații, dacă gândirea lor este corectă. Important este să se cunoască cum apar primele semne ale modelării caracterului religios, duhovnicesc, primele frământări de acest fel. Unii credincioși, cu toate că sunt mai receptivi pentru adevărurile de credință, așteaptă să li se vorbească folosindu-se exemple concrete și intuitive, care să-i determine la o aplecare mai stăruitoare asupra pătrunderii în tainele cunoașterii adevărurilor mântuitoare, pentru aceasta preotul

---

[3] Gaston Rabeau, *Introduction de la psychologie* (Paris, 1926), 301.

[4] Sf. Ioan Gură De Aur, *Despre educația copiilor,* trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2000), 65.

[5] Terchilă, *Psihologia contemporană,* 7.

duhovnic (profesorul de religie) va folosi imagini concrete, descrieri din natura înconjurătoare și din viața lor practică[6].

Cunoașterea emotivității credincioșilor prezintă un deosebit interes pentru preotul duhovnic, cele mai frecvente emoții fiind cele de teamă amestecată cu iubire și încredere, sau cele de mânie și răzbunare. Prin urmare, preotul duhovnic ca educator și propovăduitor al Cuvântului lui Dumnezeu, va trebui să înțeleagă teoretic care este perioada de formare și cristalizare a cerințelor interioare, de tensiuni cognitive, de creștere a caracterului critic al gândirii și afectivității religioase[7]. Pentru aceasta, pregătirea teologică și psihologică a preotului trebuie să fie bine conturată și structurată. Cunoașterea felului cum se dezvoltă individual funcțiile vieții sufletești a ființei umane, toate condițiile psihologice în care se poate forma și dezvolta educația religioasă, precum și cele ce privesc modul în care se pot asimila mai ușor cunoștințele religioase, sunt de un interes major pentru preotul duhovnic. Sesizarea transformărilor rapide în perioada adolescenței, atât de natură psihologică, cât și biologică, dezvoltarea imaginației și o mai mare aventurare a intelectului în diferite domenii care prezintă interes, modificarea simțitoare a diferitelor categorii de senzații, o dezvoltare a puterii de percepție, o creștere a curiozității, a puterii de observație, a sensibilității și a puterii de intuiție. Se face o trecere de la o memorare foarte exactă la cea logică, se urmărește capacitatea de a alege, de a compara și selecționa cunoștințele, de a sesiza esențialul. Transformări calitative se produc și în procesul fixării, păstrării, recunoașterii și reproducerii cunoștințelor, care se fixează prin imagini, se păstrează prin criterii logice, se recunosc prin asociații și reprezentări și se reproduc într-un stil special împrumutat de la cei din jur.

Pentru a fi înțeles cât mai bine cuvântul Evangheliei, Sf. Chiril al Ierusalimului recurgea adesea la metoda intuitivă, ținând seama de faptul că aceia care doreau să primească Botezul creștin erau începători și deci neinițiați în tainele creștine, astfel prezenta cunoștințele religioase în catehezele sale într-un mod intuitiv, plastic și plin de imaginație[8]. Pe măsura dezvoltării personalității se intensifică elaborarea idealurilor printr-o evoluție a laturii cognitive, afective și voliționale. Este o fază de intensă formare a gândirii abstracte și a intereselor pentru tot ce se petrece în jur, este vârsta marii sincerități, a naivității și a aderării fără nici un fel de rezervă la adevăr și dreptate, vârsta unei integrități morale. Efectul pozitiv al unor asemenea cunoștințe teoretice în acțiunea educației religioase, îl obligă pe preotul

---

[6] Lucian Bologa, *Psihologia vieții religioase. Contribuții la studiul structurii și evoluției vieții religioase individuale pe bază de cercetări statistice* (Cluj: Cartea Românească, 1930), 396.

[7] Ursula Șchiopu, *Psihologia copilului* (București: Ed. Didactică și Pedagogică, [2]1967), 285.

[8] Sf. Chiril Al Ierusalimului, *Cateheze*, în *Izvoarele Ortodoxiei* 7, trad. de Dumitru Fecioru (București, 1943).

duhovnic și profesorul de religie să nu neglijeze studierea manifestărilor sufletești umane a fiecărei categorii de vârstă.

În actul perceptiv se exprimă forma de concordanțe dialectice complexe între gândire și observație, reprezentări vechi și noi, legate de o mare dezvoltare a capacității de observație „care devine deosebit de ascuțită”[9].

Formarea duhovnicească a persoanei duce la posibilitatea sferei lor de cunoaștere, aceasta se realizează dacă preotul duhovnic cunoaște măcar în linii generale felul cum se manifestă viața sufletească a credincioșilor, pentru aceasta vocabularul său trebuie să fie ales în așa fel încât să contribuie efectiv la zidirea lor sufletească. O vorbire nuanțată și plastică, pentru care credincioșii au o mare preferință, face ca sensul și semnificația exprimării în transmiterea mesajului evanghelic să atragă și să placă acestora.

Considerăm că prin cunoașterea stării psihofizice a credincioșilor de toate vârstele, preotul duhovnic (profesorul de religie) poate contribui la realizarea echilibrului lor sufletesc, poate să canalizeze viața lor spre idealul sfințeniei, să le purifice sentimentele, să le trezească nostalgia după scopurile înalte și să le înnobileze sufletele, cu tot ceea ce este bun, frumos, drept și sfânt. În educația religioasă credincioșii au nevoie din partea păstorului lor sufletesc de multă bunăvoință, înțelegere și amabilitate[10].

Cercetările psihologice au ajuns la concluzii destul de avansate, având o importanță excepțională pentru perfecționarea metodicii și tehnicii demersului pedagogic[11]. Astfel au fost cercetate deprinderile, aptitudinile, temperamentele, caracterul etc. Se știe deja foarte clar, că deprinderile sunt rezultatul procesului de învățare. Aptitudinile reprezintă însușirile psihice și fizice care permit să se realizeze cu succes anumite forme de activitate. Dezvoltarea aptitudinilor este strâns legată de însușirea de cunoștințe, priceperi și deprinderi, care la rândul lor ușurează însușirea acestora. Preotul duhovnic, cunoscând felul aptitudinilor credincioșilor săi, pe baza acestora își poate construi mesajul său spre a fi mai ușor perceput și însușit în vederea schimbării și transfigurării vieții în Hristos.

Atunci când este vorba de particularități temperamentale, preotul duhovnic va face apel la îndrumarea individuală, în urma observației comportamentului acestora, va căuta tot în particular să aprecieze inteligența, imaginația creatoare, conștiinciozitatea, voința[12]. Tipurile și temperamentele ascultătorilor fiind într-o continuă mișcare și

[9] Sf. Chiril Al Ierusalimului, *Cateheze*, 296.

[10] Charles Conaut Josey, *The Psychology of Religion* (New York: Macmillan Company, 1927), 164.

[11] I. M. Kantor, ed., *Dicționar pedagogic*, vol. 2, trad. de V. Harea și M. Gumă (București: Ed. Didactică și Pedagogică, 1964), 1140.

[12] Roșca, *Psihologia generală*, 146.

schimbare, se pot perfecționa în timp numai sub influența educației. Cunoașterea vieții sufletești, a diferitelor categorii de credincioși și a manifestărilor acestora pot fi percepute cu succes de păstorul sufletesc, în special în scaunul de duhovnic. Având această demnitate încredințată de Dumnezeu prin episcopul care l-a hirotonit și care la rândul său l-a hirotesit ca duhovnic, are posibilitatea de a îndruma și sfătui pe credincioșii săi. Aici, multe din frământările sufletești ale credincioșilor sunt destăinuite. În asemenea ocazii cunoștințele teoretice de psihologie, îmbinate cu cele câștigate prin observațiile practice asupra manifestărilor sufletești ale credincioșilor, pot fi aplicate în educația religioasă și duhovnicească întru conturarea și modelarea personalității morale și spirituale a membrilor Trupului tainic al lui Hristos-Biserica.

Scopul observării și studierii individuale pe care preotul duhovnic o are asupra ascultătorilor săi este acela de a îndruma viața lor spirituală pe drumul cunoașterii în lucrarea mântuirii. Iată, de pildă, cum Sfântul Grigorie Teologul privea afectivitatea ascultătorilor săi în cuvântarea sa pentru cinstirea marelui Atanasie: „Ceea ce este soarele pentru lucrurile simțite, aceea e Dumnezeu pentru lucrurile gândite. Soarele luminează lumea văzută, Dumnezeu pe cea nevăzută; unul face priveliște celor trupești asemănătoare soarelui, și Celălalt face firile cugetătoare asemănătoare lui Dumnezeu. Și precum cel dintâi, dând celor văzători putința de a vedea, iar celor văzute putința de a fi văzute, este cel mai bun lucru din cele văzute, tot astfel Dumnezeu hărăzind celor ce gândesc și celor ce sunt gândite, unora putința de a gândi, celorlalte putința de a fi gândite, este ființa cea mai înaltă din cele cunoscute”[13]. Astfel Sfântul Grigorie îi determină pe ascultătorii săi la o trăire adâncă în Dumnezeu, deschizându-le perspectiva unei mari bucurii sufletești.

Cunoașterea rezultatelor la care a ajuns psihologia religioasă, studiind manifestările credincioșilor, nu pot fi înțelese în afara unității sufletești personale, ele ne fiind izolate de străfundul sufletului credincioșilor, care lucrează împreună cu harul lui Dumnezeu.

În procesul de trăire duhovnicească există sentimentul apropierii din ce în ce mai mult de Dumnezeu, iar înțelegerea și cunoașterea acestor trăiri ajută mult preotului duhovnic în pastorația sa. Trăirile religioase se mișcă în unitatea sufletească a fiecărui credincios și este aproape imposibil de a fi cunoscute separat de complexitatea vieții psihice. Preotul duhovnic în transmiterea adevărului evanghelic, în timpul vorbirii pentru a crea o legătură psihică unitară între el și ascultători, trebuie să știe cum să se pună pe sine de acord cu trăirile sufletești ale fiecărui ascultător în parte, așa cum reușeau marii Părinți ai veacului de aur al creștinismului[14].

[13] Sf. Grigorie de Nazianz, „Cuvântarea a 21-a în cinstea Sfântului Atanasie,” în Șt. Bezdechi, *Bucăți alese din opera Sfântului Atanasie cel Mare, Patriarhul Alexandriei* (Cluj: Institutul de Arte Grafice „Ardealul”, 1925), 114.

[14] Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la Psalmi*, în *Izvoarele Ortodoxiei* 2, trad. de Olimp N.

În structura ființei umane, două imbolduri pornesc și își continuă lupta pentru întâietate. Unul îndeamnă spre o trăire dictată de instinctele primare și altul îndeamnă spre o trăire conștientă și morală. Din cel de al doilea imbold se pot naște acele trăiri religioase și duhovnicești, pe care preotul duhovnic să caute să le mențină și să le modeleze prin educație si prin mesajul evanghelic, folosind și cunoștințele sale psihologice, într-o continuă osmoză cu trăirea sa duhovnicească[15].

Trăirile religioase depind și de starea sănătății psihofizice ale credinciosului. Dacă acesta suferă de o boală psihică și manifestarea religioasă va fi una bolnavă. De această latură a vieții sufletești se ocupă psihopatologia, care studiază tulburările activității psihice a omului și contribuie la elaborarea metodelor de a diagnostica și de a găsi căile de restabilire a funcțiilor tulburate din cauza bolii[16].

Cunoașterea unor asemenea tulburări de manifestare de către preotul duhovnic sunt absolut necesare în activitatea sa, ca să poată interveni prin cuvânt sau prin faptă pentru a le îndepărta pe cât este posibil, aceasta cu atât mai mult cu cât asemenea stări sunt urmări ale abaterii de la normele morale, urmări ale păcatului. Păcatul influențează în mod negativ asupra psihicului credinciosului,, tulburându-i și schimbându-i buna sa funcționare. Păcatul slăbește puterea de judecată și puterea voinței credinciosului, dând posibilitatea apariției și dezvoltării patimilor, vieții instinctuale și impulsurilor perverse care pun stăpânire pe comportamentul său[17].

Preotul duhovnic trebuie să aibă în atenție, că, pentru a dirija spre un echilibru stabil viața sufletească a ascultătorilor săi, este necesar să posede unele cunoștințe de psihologie patologică și patologie mintală, pentru a combate de pildă viciul, imoralitatea și consecințele lor psihice maladive. Viața sufletească a credinciosului fiind o unitate structurală complexă în manifestările ei, pentru a fi cunoscută de către păstorul de suflete, este nevoie de o cercetare și în acest domeniu. Cunoscând acestea, în lucrarea sa poate folosi într-o oarecare măsură metodele obișnuite ala cunoașterii vieții sufletești ale credinciosului: observația, convorbirea, experimentul, introspecția etc.

În activitatea sa educativă, preotul duhovnic se adresează diferitelor categorii de credincioși. De aceea este necesar ca în timpul transmiterii mesajului evanghelic să se creeze o legătură de armonie sufletească între el și credincioși, care să contribuie la ușurarea înțelegerii depline a celor relatate. Preocuparea păstorului sufletesc este de a adapta cunoștințele religioase la necesitățile sufletești ale ascultătorilor și modul în care el știe să aplice cunoștințele teoretice pe care și le-a însușit în contactul cu viața

Căciulă (București, 1939), 268.

[15] Josey, *The Psychology of Religion*, 46.

[16] Roșca, *Psihologia generală*, 26.

[17] Nicolae Balca, „Aspectul patologic al persoanei umane și pastorația," *ST* 7-8 (1955): 500.

sufletească a credincioșilor săi. Dacă preotul duhovnic reușește în timpul transmiterii mesajului evanghelic să creeze o comunicare spirituală între el și ascultătorii săi prin antrenarea atenției asupra cuvântului său, atunci împlinește adevărata sa misiune pastorală.

Receptarea cuvântului și transfigurarea ființei umane

În învățătura ascetică despre ființa umană – partea receptivă a cuvântului este nous-ul – care se manifestă în diferite forme și procese psihice cum ar fi: conștiința, percepția, memoria, diferitele tipuri de raționament, motivația, voința, precum și diferite trăsături de caracter[18]. Apare însă o diferență clară între nous ca rațiune discursivă sau inteligență și nous ca minte, ca organ supraraţional a unei înțelegeri intuitive a adevărului spiritual. Prima apare în vorbirea obișnuită ca inteligență, iar a doua semnificație e legată de esența naturii umane în toată diversitatea existenței personale, dincolo de orice fenomene sau activități limitate sau vag cerebrale[19]. Se distinge o deosebire față de simplu raționament, fiind aplicat înțelegerii substanțelor inteligibile, eterne, minții celei mai înalte, celei divine.

Aspectul principal al conceptului privește chipul lui Dumnezeu, ca centru al personalității, fiind izvorul caracterului și al inteligenței, și toate acestea în măsura în care receptarea cuvântului în minte (nous) păstrează unicitatea punctului de întâlnire dintre om și Dumnezeu, unde Dumnezeu Cuvântul poate fi perceput[20]. Să nu uităm însă că această percepție dacă nu afectează inima, poate rămâne o teorie frumoasă – pe care o vom mai întâlni și cu alte ocazii. Când vorbim însă de transfigurare – totul se petrece la nivelul minții și al inimii în același timp. Mintea coborâtă în inimă. Aici întâlnirea cu Dumnezeu e percepută ca o bucurie nesfârșită care depășește orice limite. Se pare că aici la nivelul inimii cuvintele tac, totul se rezumă la trăirea prezenței lui Dumnezeu, care se concretizează printr-o experiență a bucuriei, a iubirii, a recunoștinței, a smereniei, a stării de har ce cuprinde întreaga ființă.

La întâlnirea cu Dumnezeu în inimă, cuvintele nu mai formează un subiect de reflecție, ele nu se mai interpun între om și Dumnezeu, prezența lui Dumnezeu copleșind totul. Acum cuvintele sunt în același timp și pronunțate și depășite. Astfel cuvintele nu devin fantasme care au propria lor existență aparentă, ci exprimă contactul nemijlocit cu realitatea lui Dumnezeu. Atenția nu se îndreaptă asupra

[18] N. Nicolaescu, „Cadrul problemei sinoptice," *ST* 3-4 (1954): 125.

[19] John Chryssavgis, *Sfântul Ioan Scărarul, de la Pustia egipteană la Muntele Sinaiului*, trad. de Gheorghe Fedorovici (București: Sophia, 2005), 161.

[20] Chryssavgis, *Sfântul Ioan Scărarul,* 162-4.

cuvintelor, ci asupra lui Dumnezeu[21]. În inimă întâlnindu-se omul cu Dumnezeu, întreaga ființă umană este proiectată în Dumnezeu cu o iubire nesfârșită[22].

Fiindcă în inimă are loc întâlnirea dintre om și Dumnezeu, tot din inimă pornesc gândurile către minte și pornirile de evlavie sau cele pătimașe, astfel inima devine un adevărat câmp de bătălie între bine și rău. Prin Cuvântul lui Dumnezeu primit în inimă, Duhul lui Dumnezeu se sălășluiește întru noi, iar Împărăția cerurilor este înlăuntrul nostru și prin urmare lupta împotriva vrăjmașului se dă pe tărâmul inimii. Datorită atacurilor vrășmașului asupra inimii și abandonarea luptei omului, rezultatul acestora este cel mai adesea „împietrirea inimii”. Unii Părinți definesc această stare ca fiind un fel de „nesimțire”, alții înclină să vorbească despre o „îngroșare” a inimii sau despre o „învârtoșare” a acesteia. Sfântul Marcu Ascetul spune: „Celui învârtoșat la inimă nu-i folosește cuvântul mai adânc, căci unul ca acesta nu primește un alt înțeles al pocăinței afară de cel al spaimei”[23].

Potrivit Sfântului Ioan Scărarul, într-o asemenea stare inima se împietrește, devenind incapabilă de a mai simți delicatețea prezenței lui Dumnezeu. Pentru a redobândi această simțire, inima trebuie să fie „înmuiată”[24]. Această însușire a inimii învârtoșate este o temă biblică preluată de la profetul Iezechiel: „Vă voi da inimă nouă și duh nou vă voi da; voi lua din trupul vostru inima cea de piatră și vă voi da inimă de carne” (Iez 36,26). Fiecare om este unic în capacitatea sa de îmbogățire spirituală și de comunicare inepuizabilă și mereu nouă ca o ființă întreagă, formată din suflet și trup. Fiecare ființă umană arată un anumit mod de spiritualizare a materiei din trupul său, un anumit mod de a se comunica spiritual prin materie, un anumit mod de a-i da un sens și o frumusețe spirituală. Dar comunicarea aceasta e cu atât mai bogată și mereu nouă și plină de atenție față de ceilalți, cu cât omul e mai puțin preocupat de grija de a satisface în mod egoist plăcerile oarbe ale trupului, rămânând ancorat în Hristos prin transfigurarea vieții și schimbarea inimii. Este vorba aici de o detașare totală a omului față de forma actuală a lumii ca păcat și de a merge până la jertfa vieții proprii prin credința în Dumnezeu. Conștientizarea preotului ca păstor de suflete, chemat el însuși la jertfă, după modelul lui Hristos, Cel pe care-L mărturisește, și conștientizarea credincioșilor săi prin mesajul evanghelic, care are în centrul său Jertfa lui Hristos, va aduce după sine dăruirea lor, având o perspectivă clară ce conduce spre Împărăția lui Dumnezeu.

---

[21] Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui lisus* și *experiența Duhului Sfânt* (Sibiu: Deisis, 2003), 74.

[22] Stăniloae, *Rugăciunea lui lisus* și *experiența Duhului Sfânt*, 74.

[23] Sf. Marcu Ascetul, „*Despre legea duhovnicească*,” în *Filocalia* 1, trad. de Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2005), 229.

[24] Sf. Ioan Scărarul, „Scara,” în *Filocalia* 9, trad. de Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1980), 261.

Astfel se pune în evidență accentuându-se importanța Jertfei lui Hristos pentru mântuirea noastră, eliberându-ne de egoism, arătându-ne dragostea față de Dumnezeu și față de semeni. Pentru a ne comunica acest duh de jertfă, Hristos se află continuu în stare de jertfă în fața Tatălui, având o preoție netrecătoare (Evr 7,24). În această stare de jertfă ni Se împărtășește și nouă, ca și noi la rândul nostru să ne aducem jertfă curată pe altarul credinței, părăsind egoismul așa cum mărturisește Sfântul Chiril din Alexandria, că în starea de jertfă nu putem ajunge decât unindu-ne cu Hristos, având sentimentul predării noastre totale Tatălui ceresc. Așa ne pregătim să intrăm în comuniunea largă și desăvârșită a Împărăției lui Dumnezeu, care e una cu viața netrecătoare a învierii.

Fără lupta de biruire a egoismului prin unirea cu Hristos, nu putem ajunge la comuniune desăvârșită cu Hristos, sau starea de Împărăție a lui Dumnezeu, în care fiecare vom avea toate ale lui Dumnezeu.

Mântuitorul Însuși a ales calea Jertfei, calea umilirii și a morții, ceea ce a schimbat cursul istoriei. Crucea redefinindu-L pe Dumnezeu, ca pe Acela care a renunțat la a-și exercita puterea, alegând în schimb să iubească. Puterea, indiferent cât este de bine intenționată, produce suferință. Dragostea fiind vulnerabilă, absoarbe suferința.

Crucea nu este un drum care ocolește, nici un obstacol pe calea Împărăției, nu este nici măcar calea spre Împărăție; ea este Împărăția coborâtă printre noi.

Mântuitorul Iisus Hristos ne-a lăsat porunca de a ne aminti de moartea Sa pe Cruce – de Jertfa Sa – atunci când ne adunăm la Sfânta Liturghie. „Și luând pâinea, mulțumind a frânt și le-a dat lor zicând: Acesta este trupul Meu care se dă pentru voi; aceasta să faceți spre pomenirea Mea. Asemenea și paharul, după ce au cinat zicând: Acest pahar este Legea cea nouă, întru Sângele Meu, care se varsă pentru voi” (Lc 22, 19-20). Nu a fost necesar să ne poruncească să ne amintim nici de Duminica Floriilor, nici de Sfintele Paști. „Să faceți aceasta întru pomenirea Mea!”, este clar că a dorit să nu uităm de Jertfa Lui de pe Calvar ofensând pe grecii mândri de zeii lor și pe evreii care așteptau de veacuri un Mesia cu înfățișare de împărat.

Crucea reușește să ofere răspunsuri la realități mult mai adânci din inimă omenească. Hristos Domnul și Cel răstignit a format o punte între sentimentele ce le creează această lume de o imperfecțiune și indiferență crude în nevoia noastră umană de Dumnezeu, de a simți că El este prezent. Crucea ne explică adevăruri profunde care, dacă n-ar exista ea, nu ar avea nici un sens. Crucea aduce speranță în clipa când am pierdut orice speranță.

Sfântul Apostol Pavel L-a auzit pe Dumnezeu spunându-i: „Puterea mea în slăbiciune este făcută desăvârșită” (2Cor 12,10) și a adăugat: „Simt plăcere în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, și în strâmtorări.” Apostolul Pavel arată spre o taină care lasă mult în urmă orice cale de rezolvare a suferinței și a greutăților

vieții. El nu vorbește despre o resemnare asumată, ci despre o transformare, o transfigurare a ființei în Hristos.

În Vinerea Mare Dumnezeu a învins păcatul, a înfrânt moartea, a triumfat asupra lui Satan și a luat pe ai Săi înapoi: „Mormintele s-au deschis și multe trupuri ale sfinților adormiți s-au sculat. Și ieșind din morminte, după Învierea Lui, au intrat în cetatea sfântă și s-au arătat multora” (Mt 27,52-53). În acel act de transformare, Dumnezeu din cel mai monstruos act al istoriei, face cea mai mare victorie.

Cu toate că Domnul S-a identificat cu predica Sa, cu învățătura Sa, dându-ne exemplul personal, mulți dintre urmașii Săi nu au rezistat ispitei de a alege drumul lui Irod și nu pe al Său. El nu a spus nimic despre o Biserică triumfătoare care va împărți puterea cu autoritățile politice, ci Biserica, ca Împărăție anticipată a lui Dumnezeu care ne pregătește pentru împărtășirea continuă cu Hristos, manifestându-se prin multiple forme: credință, rugăciune, cuvânt transmis ca mesaj divin, pocăință – viață curățită de păcat și dăruită cu dragoste lui Dumnezeu și altora.

Citim deseori despre Domnul Iisus Hristos în Noul Testament că: „I s-a făcut milă” – „Și ieșind a văzut mulțime mare și I S-a făcut milă de ei, și a vindecat pe bolnavii lor” (Mt 14,14); „Și ieșind din corabie, Iisus a văzut mulțime mare și I s-a făcut milă de ei, căci erau ca niște oi fără păstor, și a început să-i învețe multe” (Mc 6,34), exprimând sentimentele mamei pentru copilul din brațele ei.

Adesea Domnul Se oprește din drumul Lui pentru a-i îmbrățișa pe cei nevrednici și lipsiți de iubire, pe cei care nu prezintă nici un interes pentru restul societății, pe cei care ne incomodează și am vrea să nu ne mai stea în cale - pentru a ne dovedi că până și acești „nimeni” au o valoare infinită în ochii lui Dumnezeu. O femeie necurată, cu scurgere de sânge de doisprezece ani, prea sfioasă și rușinoasă, pentru a-L aborda pe Iisus față în față, s-a atins pe furiș de haina Lui, sperând să treacă neobservată. Dar El a observat, iar ea a descoperit ca atâția alții, care se considerau niște „nimeni”, că nu te poți ascunde de privirea lui Iisus. El ne-a demonstrat personal că Dumnezeu iubește oamenii nu ca rasă sau specie, ci ca persoane. Pentru Dumnezeu suntem importanți: „Iubind pe cel nedemn de iubire, spune Fericitul Augustin, îl faci demn tocmai de așa ceva.”

Atitudinea lui Iisus față de cei ce suferă, față de cei mici și neînsemnați ne ajută să întrezărim puțin din inima lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este Absolutul insensibil, ci Absolutul iubitor, care Se apropie de om. Cred că Domnul se uită la toate slăbiciunile noastre așa cum S-a uitat la văduva aflată lângă sicriul fiului ei, și la Simon leprosul și la celălalt Simon Petru, care s-a lepădat de El cu blesteme.

*

Mănăstirea Sf. Ana de la Rohia a fost pentru mulți o mare binecuvântare. Acolo ne-am format într-o atmosferă liturgică și duhovnicească, împărtășită de părinți, viețuitori în duhul dragostei de Dumnezeu și de oameni. În fața icoanei Maicii Domnului ne-am plecat genunchii împreună cu Părintele Profesor Ioan Chirilă, chiar dacă nu în aceeași perioadă de timp, însă fiecăruia ni s-au transmis aceleași doruri de slujire. Ne-am întâlnit în anul 1993, când mi-am început activitatea la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca, unde Părintele era profesor de Vechiul Testament. Am fost prieteni apropiați, l-am prețuit și l-am stimat pentru darurile pe care Dumnezeu i le-a încredințat. Consider că am trăit împreună cele mai frumoase clipe la Paraclisul Facultății de Teologie, când în perioada Postului Mare săvârșeam Sfânta Liturghie a Sfântului Grigorie Dialogul, după masa la orele 16:00. În acest cadru, Părintele Ioan parcă se transforma din profesor în părinte plin de iubire, model de slujire, de dăruire lui Dumnezeu, de trăire autentică a credinței.

Îl rog pe Dumnezeu să-i dăruiască Părintelui Profesor sănătate, ani mulți și binecuvântați, cu multe roade duhovnicești.

Metamorfoze ireversibile în dialectica cuplului postmodern

Teofil Tia
arhimandrit profesor universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

În trecut, bărbatul trebuia să demonstreze forță fizică, iar dacă făcea imprudența de a exprima sentimente, era repede considerat, conform convențiilor epocii, „insuficient de masculin". Lui îi era interzis să plângă: lacrimile erau considerate semn de slăbiciune, de feminitate[1]. Atât plânsul, cât și râsul au funcția de a descărca tensiunea psihică.

În schimb, prezența și activitatea femeii era circumscrisă obligatoriu arealului casei, căminului; ea nu se prea putea gândi la frumusețea ei, adeseori nu se putea îngriji de ea însăși, uneori era nepieptănată și modest îmbrăcată. Rolul ei era acela de a-l îngriji pe bărbat, de a-i face copii, de a-i crește pe aceștia și de a curăța casa[2]. Nu existau alte perspective: nici vorbă de prezență publică, trebuia să se sacrifice, uneori să sufere violențe psihice sau chiar sexuale. În multe din societățile trecutului această panoramă este ușor identificabilă. Erau epoci în care uneori familia era unită din nevoie, nu de bunăvoie[3].

---

[1] Se ignora faptul că acela care nu reușește să se exprime la durere, nu va reuși nici să se abandoneze în plăcere; sunt restricții pe care și le-a auto-impus. (n.n.)

[2] În ceea ce privește raportul bărbat-femeie, în trecut exista o delimitare tranșantă, atât la școală, cât și la biserică: existau școli de băieți, școli de fete, iar femeile erau separate de bărbați la biserică printr-un perete de demarcare, perete simbolic sau real. Anumite profesii erau exclusiv masculine; trupul masculin era cel considerat apt pentru luptă, muncă, violență, în timp ce corpul feminin era considerat fragil, sensibil, atașat casei, înzestrat doar suportării durerilor nașterii. Bărbatul putea spune femeii: „Eu pot, tu nu poți...”; „Eu știu, tu nu știi!”, în conformitate cu modelele impuse de o cultură care declara femeia drept legată de familie, dependentă, ignorantă și pasivă. Giacomo Dacquino, *Legami d'amore. Come uscire dall'isolamento affettivo* (Mondadori, 1998), 43.

[3] Astăzi există bunăstare economică pentru femeie, și ea poate munci și în afara casei, beneficiind de salar; refuză deci, în noul context, să devină victimă a bărbatului, care nu mai este singurul generator de resurse al casei. Drept consecință, astăzi femeia este mult mai puțin victimă a violenței masculine; grație autorealizării ei în plan social, se confruntă uneori cu bărbatul, îl critică deschis, pretinde tandrețe și comunicare psiho-emoțională, respect și colaborare în creșterea copiilor și în lucrările casnice. În activitatea extrafamilială se realizează uneori foarte bine, ajunge să conducă firme și întreprinderi, ocupă loc de vârf în

Același medic italian, Giacomo Daquino, conchide: „Astăzi, rolurile masculine și feminine au suferit mutații: pe versantul afectiv, femeia deține o poziție privilegiată[4] față de bărbat: este mai competentă în materie de sentimente, cunoscând mai în profunzime strategiile dragostei; o multimilenară cultură patriarhală a obligat-o să își dezvolte superioare abilități intuitive și tactici de acțiune, puse în act în trecut pentru supraviețuire”[5].

S-au modificat deci jocurile de putere, cu o corespunzătoare metamorfoză a dialecticii cuplului, în echilibrele interioare și în raporturile „de forță”. Partea bărbatului s-a fragilizat, din cauza prezenței tot mai impunătoare a femeii la serviciu și în profesie; diferența dintre biroul unei femei și cel al unui bărbat este, poate, doar vaza cu flori, prezentă pe cel feminin. Astăzi este depășită de mult afilierea exclusivă a femeii[6] la dictonul „Eu simt”, și a bărbatului la „Eu fac”. Astăzi femeile nu mai trebuie să sufere violențele bărbaților, contextul socio-cultural eliberându-le. Avocații constată că 7 din 10 solicitări de divorț sunt inițiate de femei: ele sunt cele nemulțumite de viața personală pe care o duc[7].

Mutațiile de „rol” au loc la nivel conștient, nu inconștient. Femeia postmodernă adeseori constată că interacționează cu bărbatul vechi, care, în mod inconștient, își asumă rolul tradițional, clasic. Paritatea dintre bărbat și femeie este, în țările avansate, legiferată; există însă bariere străvechi legate de mentalități, obiceiuri, și mai ales de prejudecăți masculine. Paritatea juridică nu este în simetrie cu o paritate psihologică:

---

afaceri și în politică. Dar, în timp ce bărbatul se dedică doar câte unui singur lucru, pe rând, femeia își suprapune implicările, atât în familie, cât și în plan social. – constată psihiatrul Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi* (Milano: San Paolo, 2014), 156.

[4] În urmă cu 30 de ani, adeseori tinere cu vârsta înspre 30 de ani apelau la preot disperate, lamentându-se că logodnicul amâna data căsătoriei; astăzi, în schimb, sunt nenumărați tineri de 35 de ani care apelează la preot lamentându-se de propria amică, întrucât deși au trecut ani de relație și dragoste reciprocă, ea opune rezistență la propunerea de căsătorie, preferând să-și păstreze o anumită autonomie. Se menține singură, are serviciu, trăiește într-o garsonie-ră, are propria mașină și nu dorește să se angajeze la viața în doi, care ar obliga-o la o muncă în casă dublă. Dacquino, *Guarire l'amore*, 157.

[5] Nu există dragoste „perfectă” pe Pământ, între doi parteneri, și nu există nici cuplu „desăvârșit”, decât în aparență; căderea în păcat ne-a marcat viața fiecăruia și ne-a interzis accesul la standardele absolute; de aceea nici nu se cuvine să vorbim de „perfecțiune” cu excepția trimiterilor explicite la Divinitate. În rest, ne mulțumim cu standarde – să le spunem așa – „convingătoare”. (n.n.)

[6] Cert este faptul că în trecut exista în familie o răbdare de proporții a femeii, exista spirit de sacrificiu din partea ei, dar și multă resemnare. Sistemul social nu îi permitea răzvrătire sau oportunitatea unei schimbări. Lumea s-a schimbat mult și nu toți au fost capabili să metabolizeze această schimbare. De aici se nasc multe din problemele societății contempora-ne. Dacquino, *Guarire l'amore*, 146.

[7] Dacquino, *Guarire l'amore*, 146.

supraviețuiește o fractură între ceea ce legea stipulează și ceea ce conduita reală a oamenilor demonstrează faptic[8].

Corecția tipologiei masculine clasice, restrictive și mutilante

Bărbatul – și prin extensie, profilul masculin din inconștientul colectiv – are parte de multe moșteniri greșite din alte epoci, și va trebui să se intervină corectiv masiv asupra sinelui; enumerăm: o viziune greșită, rigidă și inflexibilă despre propria identitate și masculinitate; eronat el mai ține la rolul medieval de războinic, pregătit permanent de luptă și de atac; statutul de „soț-stăpân" și „tată generator de norme" strivitoare; analfabetism afectiv, adică incompetențe în universul fin al sentimentelor; acest univers a fost considerat un monopol al femeilor, bărbatului revenindu-i doar rolul activ și de inițiativă în plan conjugal-sexual; etajul emoțional al ființei umane a fost considerat atribut al femeilor, a fost „distribuit" feminității[9].

Drept urmare, bărbatul are de efectuat niște corecții restante: să învețe respectul în relația de cuplu, căci în familia tradițională obligată la respect (față de bărbat) era doar femeia, pentru că el aducea resursele de menținere a vieții; în plus, bărbatul trebuie să mai învețe că sunt valori fundamentale care nu se negociază nici în societate, nici în interiorul familiei: dragostea, loialitatea (de cuplu), participarea la educație (pentru a-i crește și forma corespunzător pe copii) și libertatea (oferită tuturor membrilor casei), fără de care atmosfera devine apăsătoare și mutilantă pentru cei din jur[10].

Spune medicul italian Giacomo Dacquino: „Bărbatul trebuie să înceteze să-și mai construiască alibi și justificări ale propriei imaturități, și să recunoască faptul că, de-a lungul a multor secole, a crescut mutilat, privat de contactul cu propriile sentimente. El nu trebuia să exprime sentimente și – drept consecință – nici să experimenteze. Acestea erau monopol al femeilor, indiciu de slăbiciune. Drept urmare, astăzi trebuie să renunțe la armura de războinic, și să nu mai se servească de femeie, ci să o cucerească, devenind seducător, atractiv, convingător în plan emoțional"[11].

---

[8] Dacquino, *Guarire l'amore*, 146.

[9] Dacquino, *Guarire l'amore*, 136.

[10] Generațiile foarte tinere, cele care astăzi au 20 de ani, prezintă primele indicii ale unei emancipări psihologice masculine, respectiv ale unei desprinderi de tipologiile restrictive și mutilante ale trecutului. Se pare, de exemplu, că recent acceptă parteneriatul cu femeia în creșterea copiilor, adică exercitarea unei forme de „maternitate" complementară celei a mamei, cu alte cuvinte își îmbogățește paternitatea cu dimensiunea afectivă, nelimitându-se, precum până nu demult, cu exprimarea unei paternități biologice prin oferta de material genetic. Paternitatea psihologică se exprimă prin oferta de afecțiune pe care bărbatul o face. Dacquino, *Guarire l'amore*, 158.

[11] Dacquino, *Guarire l'amore*, 158.

Femeia, în ofensiva ei agresivă, a dobândit multe victorii: a obținut libertatea, dar contează cum o folosește. Întrucât în lumea noastră puține familii pot supraviețui decent cu un singur salar, femeia a optat și pentru munca din spațiul public, abandonând arealul casei care îi era rezervat până nu demult; „la pachet” cu acest demers a venit obligativitatea dezvoltării unor abilități de competiție cu bărbații, cu riscul de a sărăci specificul său pozitiv feminin[12].

Înfrângere și triumf în viața femeii postmoderne

Constatăm că emanciparea femeii nu a ajutat-o întotdeauna. A trebuit, în multe cazuri, să-și dubleze eforturile, adăugând – de fapt – muncilor de la domiciliu, jobul. La serviciu, uneori a trebuit să se mulțumească cu o retribuție inferioară bărbatului, și să-și dezvolte o serie de abilități categorice, intransigente, pentru a răzbi, transformându-se într-un subiect pseudo-viril, cu o identitate mai aridă, mai desfigurată[13].

O stare de controversă și de respingere interioară[14] dă naștere la un climat toxic, împiedicând partenerii să gândească mai înainte de a vorbi, să asculte cu atenție și să-și împărtășească reciproc stări emoționale, dăunând deci relației și distrugând dialogul[15]. A aparține astăzi la sexul frumos nu este așa cum arată publicitatea.

---

[12] Astfel, grație contracepției, ele pot exercita sexualitatea desprinzându-o de maternitate, și astfel nu mai sunt obligate să se căsătorească, să sufere orice violență masculină, să fie mame și când nu își doresc. În noul context, femeia a recurs la aceste avantaje, dar uneori a făcut-o în dauna creșterii în dragoste. Specificul feminin era gingășia, sensibilitatea, capacitatea de a înțelege pe deplin emoționalul, și de a observa cele mai fine nuanțe ale lucrurilor, atenția pentru particular, opțiunea spontană pentru raporturi pașnice, neconflictuale, armonioase. Dacquino, *Guarire l’amore*, 158.

[13] Adeseori s-a suprapus lupta militantă a feministelor pentru emancipare (care se revoltau contra vechilor privilegii masculine) cu un război contra bărbatului, dar imitându-le tocmai atitudinile negative ale acestora, punându-le în act. Toate acestea au drept consecință la nivel de cuplu și de familie, anxietate și consum de energii, tulburări și epuizări nervoase, cu efecte negative asupra raporturilor interpersonale și asupra calității vieții în doi. Dacquino, *Guarire l’amore*, 159.

[14] O femeie de 40 de ani constată: „Pe lângă obligațiile de la serviciu, pe lângă cele din familie, mai am și datoria de a-mi îngriji în spațiul public imaginea, așa că sunt într-o goană teribilă; seara ajung acasă epuizată complet, cu durere și de cap și de coloană... aș avea atâta nevoie de o femeie... (adică de o menajeră care să le facă pe cele ale casei...)”. Dacquino, *Guarire l’amore*, 159.

[15] Femeia a câștigat multe drepturi, dar s-a „abonat” și la multe tensiuni, cu efecte negative asupra sănătății ei fizice; infarctul nu mai este demult o patologie doar masculină; între 30 de ani și 40, este boala de pe locul al doilea, după cancer, provocatoare de moarte. Și deoarece stresul este factorul care cel mai mult inflențează cardiopatia, munca în afara familiei nu i-a adus femeii multe avantaje, cel puțin sub aspectul sănătății cardiace. Dacquino, *Guarire l’amore*, 159.

Televiziunea arată o femeie dinamică, care domină bucătăria și curăță prin casă de la înălțimea unor pantofi cu toc „cui”, care se preocupă de corpul ei ce trebuie să rămână permanent tânăr și seducător, căci trebuie să-i placă atât ei înseși, cât și bărbatului. Revistele pentru femei urmăresc nu să formeze cultural, ci să determine la cumpărături de orice fel. Lumii feminine îi este adresată piața publicitară, deoarece consumatorii acestor reviste (femeile) sunt responsabilii cu achizițiile, în proporție de 85% dintre familii.

Femeia postmodernă[16] dorește tot mai mult să fie tratată ca tovarășă complementară, nu ca antagonistă sau ca ființă mai fragilă, care trebuie protejată și compătimită. Unele femei au ajuns la concluzia că este foarte adevărată o zicală din bătrâni: mai bine este să mănânci un cartof singură, decât carne ca sclavă; femeia postmodernă a constat, după ce a răsturnat bărbatul de pe tron, că acesta nu este deloc un rege în exil, cum credea, ci un copil înspăimântat[17].

Dificultatea de „a crește” în dragoste este boala de care suferă o mare parte din populația adultă a spațiului euroatlantic contemporan. Suntem la începutul unei redefiniri a identității masculine și feminine, redefinire care să se fundamenteze obligatoriu pe respectarea reciprocă a acestora ca persoane, ca subiecte umane. Raportul înseamnă completare[18] și nu dominare, împărtășire atât de plăcere cât și de responsabilitate, eforturi dar și satisfacții, atât în domeniul creșterii copiilor, cât și al muncilor casnice, căci responsabilitățile educative și cele casnice trebuie obligatoriu împărțite[19].

---

[16] A fi mamă este o mare realizare, chiar dacă maternitatea astăzi este tot mai amânată. Iar cele care nasc nu întotdeauna și reușesc să fie mame; pentru aceasta este necesară o reatașare de valorile maternității, și a împărtășirii bucuriei cu propriii soți. Dacquino, *Guarire l’amore*, 170.

[17] Femeia postmodernă poate să constate că a învins într-o mare bătălie, aceea a emancipării, dar simultan și-a dat seama că această luptă trebuia dusă în doi, adică trebuia să-l aibă pe bărbat drept aliat, nu drept dușman. Nu degeaba, tinerii de astăzi pretind un plus de competență în domeniul intimității și vor să înțeleagă esența unui raport de cuplu. Dacquino, *Guarire l’amore*, 170.

[18] Este important ca cei doi să evolueze împreună, fără a se distanța nici cultural, fără a se îndepărta unul de altul în interese și preocupări, căci dacă unul o ia înainte și celălalt se oprește, distanța dintre ei se adâncește, și cei doi pot deveni străini. (n.n.)

[19] Întâlnim și cupluri care știu să rezolve o problemă nu cu pretenții și agresivitate, ci cu bun simț și toleranță, fără să aștepte permanent compensații; discută între ei, se explică, aduc argumente, se confruntă pozitiv, se completează într-o dinamică foarte constructivă și în avantaj reciproc. Fiecare dăruiește celuilalt exact lucrul de care acela are nevoie. Dacă la fundamentul relației de cuplu se așează o afectivitate matură, legătura dintre cei doi parteneri se va consolida, inclusiv în dificultăți. Dacquino, *Guarire l’amore*, 171.

Potențialul terapeutic și profilactic al iubirii

Ființa umană, pentru a se simți fericită și securizată, are nevoie de certitudini, de siguranță, de puncte de reper inzdruncinabile. Acestea pot fi oferite însă doar de dragoste. Însă lumea noastră este foarte dinamică, amețitor de schimbătoare, cunoscând mutații care pretind perpetue acomodări. Într-o astfel de lume orice om se teme de imprevizibil, de provizoriu, de indefinit, de confuz, de golul ce ar putea amenința viața sa. Uneori omul se teme chiar de propriile sale trăiri emoționale, de propriile simțiri negative, care îl pot ruina interior și devora. Îl pot consuma lăuntric și distruge sistematic. De aceea, orice ființă umană simte nevoia să fie integrat într-o rețea afectivă, rețea alcătuită din familiali[20], alte rude, prieteni, colegi de serviciu etc. Această rețea îl poate susține în clipele de restriște. Pe lângă aceasta, omul are nevoie de obiceiuri consolidate, de ritualuri stabile în propria viață, care să-l blindeze în fața rapidelor transformări care tiranizează lumea postmodernă.

În plus, prin dragoste fiecare descoperim că propria existență are un sens pentru noi și un rost și pentru cei de lângă noi; de asemenea, când suntem iubiți conștientizăm că ființa noastră este plăcută, atractivă pentru cei din jur și acest fapt ne crește enorm stima de sine; ne simțim valoroși și utili; grație dialogului, putem bine acomoda, ajusta, și compatibiliza diferențele existente în relația de cuplu; în măsura în care, cu mult curaj, sunt discutate, analizate și înfruntate diferențele în familie, și se face aceasta într-o manieră constructivă, deschisă, ele devin momente de îmbogățire a raportului, de înnoire a relației, de revitalizare a dragostei[21].

Dificultățile economice creează incertitudine și nesiguranță, de aceea și la acest capitol familia este o realitate protectivă. Căsătoria este un instrument de integrare și de protecție contra nesiguranțelor și imprevizibilului distrugător. Aceasta, cu o condiție: să-l simți pe cel de lângă tine, pe partenerul de viață, ca pe un dar al lui Dumnezeu în viața ta, nu ca pe o povară. Un raport îmbibat de multă dragoste reduce anxietatea, depresia, fluctuațiile emoționale negative.[22] Dragostea este cel mai bun

---

[20] Viața de familie – arată studiile recente focalizate pe problematica familiei – ajută foarte mult la menținerea sănătății psihice a omului, deoarece dragostea este o flacără care dă căldură, siguranță și confort psihicului, creând o atmosferă de bunăstare atât interioară, cât și exterioară. DACQUINO, *Guarire l'amore*, 170.

[21] Comunicarea dintre oameni reduce enorm sentimentul de singurătate, oferind o stare de relaxare, conștiința că ești protejat. Este de o importanță capitală susținerea reciprocă în momentele foarte importante, esențiale ale vieții; adică să știi că te poți baza pe celălalt, că poți conta pe el, orice s-ar întâmpla. Va veni o vreme când această siguranță o vei transfera pe verticală, având conștiința că Dumnezeu Însuși te protejează în orice clipă a vieții, și protecția Lui este de maximă forță și autoritate. Până atunci însă, lucrezi pe orizontala vieții de zi cu zi. DACQUINO, *Guarire l'amore*, 170.

[22] În schimb, cuplul care și-a făcut din ceartă și confruntare o regulă de viață este fragil și generator de nevroze. Cuplul unit prin dragoste este o adevărată alianță, echipă promptă de intervenție, fiind mult mai puternic decât doi indivizi separați luați împreună. A avea prieteni

anxiolitic și antidepresiv; în viață sunt momente de criză care, pentru a fi depășite, e nevoie de acceptarea și dragostea celor apropiați. În doi este mult mai ușor să faci față lucrurilor neplăcute și să crești copiii. Bucuria mărturisită se dublează, iar necazul împărtășit se înjumătățește[23].

Pe lângă toate cele spuse, mai afirmăm la final că raportul de cuplu îmbibat de dragoste ține la distanță psihopatiile. Dacă o căsătorie funcționează, partenerii reacționează mult mai bine la crize, își controlează corespunzător emoțiile și stresul și iasă triumfători din confruntarea cu răul agresor.[24] Afirmăm deci categoric că dragostea este o energie terapeutică și profilactică care ne aduce numai avantaje, iar lipsa ei de pustiește viața și ne-o face searbădă și devitalizată.

Revitalizarea periodică a dragostei, garanție a longevității ei

Pentru a menține relația strânsă între partenerii căsniciei este necesară o grijă continuă: focul în șemineu se va stinge dacă nici unul dintre parteneri nu va pune lemne constant; interesul pentru afectivitate trebuie păstrat permanent; altfel, raportul va intra în declin, va stagna și apoi se va dezintegra[25].

Este necesar ca fiecare să continue să-i placă celuilalt și să fie iubit, generând iubire. Pentru aceasta este obligatoriu dialogul sincer, sinceritatea constituind liantul de bază al unui cuplu; dialogul adevărat nu se face pentru a descărca tensiuni, frustrări, nemulțumiri, reproșuri asupra partenerului, ci pentru a te regăsi, înnoindu-te, în celălalt[26]. Este necesar ca, din când în când, să se organizeze ceva

---

este un fapt care crește mult stima de sine, dar a avea un partener de viață în deplină relație de dragoste o crește și mai mult. Un partener de viață de încredere constituie o investiție pe termen lung, care stimulează în direcția formulării unor obiective impunătoare de viitor și ajută la împlinirea lor. Dacquino, *Guarire l'amore*, 170.

[23] Dacquino, *Guarire l'amore*, 170.

[24] Dacă facem o evaluare estimativă în universul persoanelor emarginate, vom constata că alcoolicii, seropozitivii și dependenții de droguri sunt în proporție de 80% persoane fără familie. Cei implicați afectiv într-o relație sunt deci mult mai securizați în fața pericolelor vieții. Stabilitatea afectivă favorizează longevitatea. La acest capitol, necăsătoriții, celibatarii, divorțații și văduvi sunt defavorizați. Viața într-o familie prelungește viața, pe când cel singur, mai cu seamă dacă este bărbat, este mai puțin longeviv. Dragostea după 50 de ani este un elixir care prelungește viața. Dacquino, *Guarire l'amore*, 170.

[25] Pentru a alimenta dragostea nu trebuie nicidecum să se mențină forțat în viață acea situație romantică de îndrăgostire specifică începutului relației; este necesară în schimb o anumită creativitate, originalitate, ingeniozitate, prospețime, care vor da consistență dragostei pe termen lung; dragostea se reinventează perpetuu. Exprimarea dragostei trebuie să se facă într-o manieră permanent nouă. Dacquino, *Guarire l'amore*, 170.

[26] Adeseori oamenii sunt agresivi tocmai cu cei pe care-i iubesc; pentru ca dragostea să dureze, este necesar să se țină în frâu atitudinile critice și să se exprime prețuirea, mulțumirea și recunoștința față de celălalt: pentru tot ceea ce face, pentru ceea ce spune, pentru ceea ce este. Multe lucruri devin posibile tocmai datorită ajutorului partenerului de viață, care are –

aparte, sărbătorindu-se evenimentele fericite din trecut, care privesc viața personală sau profesională. Surpriza și spontaneitatea contribuie la menținerea unui raport pozitiv de cuplu. Este foarte importantă comunicarea, dar nu trebuie să fie spus întotdeauna totul: în cuplu trebuie să existe și mister, pudoare, cuvinte nespuse și zone ale tăcerii. Drept urmare, sunt necesare câteva ore pe săptămână alocate conversației cu celălalt[27].

Relația de dragoste nu este o idilă continuă, ci este ambivalentă, conținând și momente de retragere, de respingere și de agresivitate. Mulți nu stau să reflecteze dacă binele și iubirea pe care o oferă este matură sau imatură, dacă este posesivă, obsesivă, instrumentalizantă sau chiar toxică; iubirea matură are un profil aparte: ea înseamnă a-l respecta și a-i dori bine celuilalt, adică a consolida în el acceptarea de sine, încrederea în sine, realizarea de sine[28].

Este necesar ca partenerul să fie tratat cu un respect similar cel puțin celui oferit unei persoane necunoscute; trebuie să fie evitată opoziția reciprocă, polemica aridă; sunt cupluri în care schimbul reciproc de acuze a devenit unicul mod de a comunica, și respingerea sau refuzul o replică obișnuită, existând un continuu antagonism care va genera o conviețuire apăsătoare[29].

Cuplul, tocmai pentru că este constituit din două persoane diferite, este și o realitate conflictuală. Mitul perfectei înțelegeri este mincinos, cum este greșită și pretenția de a evita conflictele prin punerea sub tăcere a propriilor nemulțumiri; atitudini foarte periculoase, pentru că, pe termen lung, ele favorizează acumularea de agresivitate, până la o explozie nevrotică care nu va duce nicidecum la soluționarea

---

deci – dreptul să primească mulțumiri și recunoaștere verbală concretă. Giacomo Dacquino, *Paura di amare. Come evitare e superare i fallimenti affettivi* (Mondadori, 2013), 42.

[27] Nu este necesar să fie reînnoită zilnic declarația de iubire, dar cel care iubește simte nevoia să-și demonstreze dragostea într-o manieră explicită. Fiecare om se simte bine când îi este confirmat faptul că este iubit. Dragostea nu trebuie să fie dată drept presupusă, ci este important să fie comunicată; uneori bărbații consideră că femeia o știe deja, știe că este iubită, nemaifiind necesar să i se declare acest lucru. Dar greșește gândind astfel. Dacquino, *Guarire l'amore*, 113.

[28] Noi iubim pentru a fi, la rândul nostru, iubiți: nu există o relație afectivă complet dezinteresată; așa că, pentru a dura în timp, este necesară o reciprocă gratificare, care nu se reduce la un simplu schimb reciproc („Eu îți dau, tu îmi dai") ci presupune o creștere armonioasă în doi, construcția a două personalități impozante, robuste, exersate în dragoste. Pentru a hrăni dragostea este foarte important respectul, care se deprinde în familie, încă din copilărie, prin educație și prin exemple, lecturând texte relevante și selectând programe TV potrivite: de exemplu, evitându-le pe acelea în care violența este văzută ca formă de spectacol. Dacquino, *Guarire l'amore*, 114.

[29] În viața de cuplu, nervozitatea și așa-numitele „contre" sunt inevitabile, precum și episoadele de supărare sau dezamăgire, în mod special în perioada de trecere de la faza de îndrăgostire la cea de dragoste, ca urmare a conștientizării limitelor celuilalt. Dacquino, *Guarire l'amore*, 114.

problemelor[30]. Nu trebuie uitat faptul că polemica poate avea un prognostic pozitiv, căci înseamnă că membrii respectivului cuplu mai au ce să își zică.

Trebuie deci ca cei doi să învețe să se contrazică fără a se anula, fără a întoarce contra celuilalt propriile sale cuvinte, acceptând faptul că există atât de multe adevăruri psihologice născute din propriile trăiri emoționale individuale! Fiecare poartă în pelicula propriei vieți o succesiune de momente psiho-emoționale relevante, aflate în continuă derulare. Fiecare are anumite răspunsuri la enigmele trecutului său și acestea trebuie respectate. Deoarece, atunci când adevărul este interpretat în mod individual apar perspective de lectură a vieții diferite, adevăruri emoționale distincte, niciuna neavând dreptul să se absolutizeze pe sine însăși. Cel care pretinde a deține adevărul absolut este în eroare, căci adevărul absolut nu poate fi „posedat” de cineva, ființa umană nefiind capabilă să-l confiște[31].

Partenerii se știu certa, dar cel mai adesea nu mai cunosc apoi și căile de împăcare, de pacificare; aceasta, deși împăcarea are o importanță capitală pentru viitorul relației, pentru soți și pentru copii. Un gest de dragoste într-o societate dominată de indiferență și de agresivitate poate topi singurătatea și elimina supărarea din adâncurile inimii. A renunța la orgoliu nu este un semn de slăbiciune, de aceea se poate oferi celuilalt pacea, evitând răzbunările. Ar fi util să se păstreze memoria lucrurilor pozitive, uitându-le pe cele negative[32].

Este important ca în raportul de cuplu să se mențină propria identitate. Fiecare, inclusiv prin actul iubirii, dorește să se realizeze pe sine; drept urmare, este necesar să se exprime ca individualitate. Și în relație trebuie să se păstreze o autonomie reciprocă pentru a fi permanent savuros pentru partener, pentru a nu deveni total previzibil și plicticos. E foarte contraindicat să se trăiască doar în funcție de celălalt, anulându-se pe sine (sau devenind prizonier)[33].

---

[30] O episodică confruntare de idei oferă partenerilor șansa descărcării tensiunilor agresive reciproce, eliminarea acelor „deșeuri emoționale” pe care conviețuirea le produce, inevitabil; deci, oferă perspectiva înnoirii dragostei. Dacquino, *Guarire l’amore*, 114.

[31] Odată cu trecerea timpului soții se contrazic mai puțin, căci învață să elimine situațiile care conduc la ceartă. Această strategie nu este însă utilă, nici recomandabilă perechilor tinere, deoarece acestea trebuie să rezolve probleme importante, precum cele privitoare la educația copiilor sau cum să-și diminueze agresivitatea. Înțelegerea în urma unui acord nu vine de la sine, ci pretinde efort al voinței, în interesul relației și al fiecăruia. Dacquino, *Guarire l’amore*, 129.

[32] Tehnici sunt multiple: un surâs, o întindere de mână, o îmbrățișare, o floare, o prăjitură, o mâncare agreată de celălalt; pentru a se evita un efect contraproductiv, este necesar ca oferta de pace să vină după un interval de timp, după dispariția supărării la amândoi. Trebuie conștientizat faptul că motivul neînțelegerii, adeseori banal, este doar un pretext care maschează un conflict mult mai profund, cronic, care ar trebui adus la lumină și analizat în doi. Dacquino, *Guarire l’amore*, 134.

[33] Nu este dificil să fie păstrată dragostea în rutina cotidiană, dar greșește amarnic cel care

În concluzie, vom spune că niciodată nu trebuie neglijate gesturile de afecțiune și de grijă reciprocă, neuitând că, odată cu trecerea timpului crește distanța emoțională, se diminuează reciproca dedicare. E bine ca unul pe altul să se întâmpine cu „o inimă nouă”, având o atenție conștientă față de nevoile celuilalt și față de ceea ce se întâmplă zi de zi. Fără aceste sensibilități viața de cuplu poate deveni o povară. Dragostea se învață, prin efort, trudă, exersare și antrenament cotidian. Doar revitalizându-o periodic, vom avea garanția longevității ei.

se lasă călăuzit doar de ceea ce îi este lui comod, uitând că dragostea se construiește zi de zi, grație unor realități precum: acceptare, solidaritate, recunoștință și experiențe noi (sport, hobby, călătorii etc.). Trebuie evitate acele comportamente și atitudini care sunt ofensatoare pentru partener, și trebuie promovate cele dorite de acesta. DACQUINO, *Guarire l’amore*, 143.

Vitraliile în altarul de tradiție ortodoxă răsăriteană

Claudia Trif
conferențiar universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Tradiția Răsăriteană consideră că vitraliile fac parte din ansamblul arhitectural al edificiilor de cult, chiar dacă acestea lipsesc de multe ori din planul compozițional al clădirii locașului de rugăciune. Atunci când sunt prezente, este de la sine înțeles că se impune ca acestea să fie în deplină armonie cu registrul iconografic mural în cadrul căruia sunt integrate. Prin urmare, pentru ca această exigență să fie realizată se cuvine să cunoaștem mai întâi elementele definitorii ale programului iconografic al unei biserici răsăritene. Astfel că, în cele ce urmează vom prezenta planul pictural specific fiecărei părți care intră în componența edificiului de cult: altarul, naosul și pronaosul. Vom descrie registrele iconografice aferente acestor structuri componente având ca reper două surse bibliografice din arealul românesc alcătuite de către Patriarhul Miron Cristea, în perioada în care acesta era doar ieromonah și avea numele Elie-Miron[1] și de către renumitul profesor de liturgică Ene Braniște[2]. În cazul celui de-al doilea îndrumător iconografic vom folosi o ediție completată și îmbunătățită de către arhimandritul Chiril Lovin (2017). Vom menționa iconografia principală a fiecărei structuri, precizând, totodată variațiile și recomandările pe care iconologii le fac atunci când avem de-a face cu deferențe care țin în special de arhitectura locașului de cult. După ce vom consemna aceste amănunte, vom face propuneri și recomandări care vizează vitraliile. Prin intermediul acestora vom oferi artiștilor posibilitatea de a integra armonios vitraliile în cadrul planului iconografic mural.

Programul iconografic al altarului

Absida altarului care este cea mai importantă parte a edificiului de cult, are trei părți componente: altarul, proscomidiarul și diaconiconul. Fiecare structură are în componența sa un plan iconografic bine stabilit.

---

[1] Miron Elie Cristea, *Iconografia și întocmirile din internul bisericii răsăritene* (Sibiu: Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1905

[2] Ene Braniște, *Programul iconografic al Bisericilor Ortodoxe – îndrumar pentru zugravii de biserici* (București: Basilica, 2017).

a. Altarul propriu-zis

În altarul propriu-zis, exceptând bolta în care este pictată Maica Domnului cu Pruncul în brațe, sunt două registre principale: a) Împărtășirea Apostolilor sau Liturghia arhierească și b) Ierarhii Bisericii.

Maica Domnului în calitate de Împărăteasă a Marelui Împărat șade pe tron, ținând în brațe sau pe genunchi pe Fiul ei, Unul Născut. Datorită faptului că Născătoarea a încăput în pântecele ei pe Fiul lui Dumnezeu, ea este considerată „mai înaltă (cuprinzătoare) decât cerurile”. Din acest considerent ea este mai presus decât puterile cerești, fiind mai „cinstită decât Heruvimii și mai mărită fără asemănare decât serafimii”. De obicei, pe bolta absidei altarului, Născătoarea de Dumnezeu este flancată de doi îngeri (de regulă, Sfinții Arhangheli Gavriil și Mihail). Dacă spațiul permite, lângă aceștia pot fi zugrăviți, părinții Fecioarei Maria, Ioachim și Ana sau regii David și Solomon care vor avea în mâini rulouri deschide pe care vor fi inscripționate texte vechi-testamentare care sunt interpretate mariologic. Născătoarea poate fi reprezentată și în ipostază de orantă (rugătoare), având ridicate ambele mâini înspre cer[3].

Cel mai important registru de pe peretele vertical al altarului propriu zis este poziționat sub bolta absidei și reprezintă Împărtășirea Apostolilor sau Liturghia arhierească. Mântuitorul este reprezentat în ipostaza de Arhiereu desăvârșit care le oferă Apostolilor Trupul și Sângele Său sub forma pâinii și a vinului. Domnul Iisus Hristos care este zugrăvit în veșminte arhierești, slujește în fața Sfintei Mese și împărtășește pe Sfinții Apostoli, având într-o mână un potir, iar în cealaltă pâine/o bucată de pâine. Domnul mai poate fi reprezentat într-o dublă ipostază: de-o parte a mesei, împărtășind șase apostoli cu Sfântul Trup și de cealaltă parte, oferind celorlalți spre băutură din potir, Scumpul Său Sânge. În această situație, Mântuitorul nu mai apare în spatele mesei liturghisind, ci doar împărtășind în aceste două ipostaze. De regulă, în fruntea celor două cete ale Apostolilor se află Petru și respectiv Ioan. În acest cadru pot fi scrise, unde găsește de cuviință pictorul, textele de instituire ale Tainei Euharistice („Luați, mâncați acesta este Trupul Meu...” – Mt 26,26-28 și „Beți dintru Acesta toți, Acesta este Sângele Meu...” – Mc 14,22-24) sau rugăciunile de la împărtășire („Cred Doamne și mărturisesc... și Cinei Tale celei de taină...). Dacă spațiul permite, în continuarea scenei Împărtășirii Apostolilor pot fi zugrăvite scene biblice înrudite tematic (ex. Cina din Emaus; Arătarea de la Marea Tiberiadei) sau episoade care fac trimitere la evenimentele de după învierea Domnului (ex. Iisus Hristos se arată mironosițelor în grădină, Încredințarea lui Toma)[4].

---

[3] Cristea, *Iconografia*,144-5; Braniște, *Programul iconografic*, 3.

[4] Cristea, *Iconografia*, 145-6; Braniște, *Programul iconografic*, 5.

Cel de-al doilea registru care este poziționat sunt cel în care este descrisă Împărtășirea Apostolilor, este rezervat chipurilor de ierarhi care sunt modele de preoție și care au o legătură aparte cu Sfânta Liturghie. În mijlocul acestora este reprezentat Mântuitorul Iisus Hristos în calitate de Arhiereu desăvârșit, șezând pe tron împărătesc. De-o parte și de alta sunt înfățișați ierarhii Bisericii în ipostază de oranți, privind spre centrul hemiciclului unde se află Domnul. Aceștia sunt pictați de regulă cu felon polistavrion (cu multe cruci) și cu omofor, având în mâini fie Evangheliare, fie rulouri deschise cu texte din rugăciuni liturgice. Numărul lor nu este precizat, totul depinzând de dimensiunea acestui registru. Cele mai reprezentative chipuri de ierarhi care sunt zugrăvite sunt următoarele: Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Grigorie Dialogul, cei cărora le sunt atribuite rânduielile Dumnezeieștii Liturghii; acestora pot să li se alături Apostolul Iacob, ruda Domnului, și Sf. Proclu care au consemnat și ei rânduieli ale Sfintei Liturghii; Sf. Grigorie al Nazianzului; Sf. Atanasie și Chiril al Alexandriei (acesta din urmă poartă pe cap o mitră stilizată, joasă și ascuțită cu cruce); Sf. Nicolae al Mirelor Lichiei și Sf. Spiridon al Trimitundiei; Sf. Gherman al Constantinopolului și Sf. Silvestru al Romei; Sf. Petru al Alexandriei și Sf. Andrei al Cretei. Ceata arhiereilor poate fi completată cu ierarhi români (Sf. Calinic de la Cernica, Sf. Antim Ivireanul etc.) sau cu ierarhi contemporani (Sf. Nectarie al Eghinei, Sf. Luca al Crimeii etc.). Șirului de ierarhi poate să fie încheiat de chipurile unor diaconi care s-au făcut cunoscuți în Biserică fie prin fapte martirice (Sf. Ștefan, întâiul mucenic, Sf. Laurențiu al Romei etc.), fie prin învățătura sau imnografia lor (Sf. Roman Melodul)[5].

Acolo unde spațiu permite, de regulă în catedrale, se mai poate introduce un registru, sub bolta absidei, care să ilustreze Liturghia îngerească/cerească sau Dumnezeiasca Liturghie. Mântuitorul, în ipostază de Arhiereu slujește înconjurat de cetele îngerești, înveșmântate în haine sacerdotale (de preoți și diaconi). Aceștia vor purta, orientându-se spre altarul unde se află Mântuitorul, vase sfinte (Potir și Disc) ca la Vohodul mare din cadrul Sfintei Liturghii și/ori Sfântul Epitaf pe care este înfățișată punerea în mormânt a trupului Domnului (procesiunea angelică poate fi reprezentată după modelul procesiunii din Vinerea Mare). Acesta ansamblu pictural poate fi realizat și pe pereții turlei principale[6].

Vitraliile din altarul propriu-zis vor fi realizate ținând cont de cele două registre principale: Împărtășirea Apostolilor sau Liturghia arhierească și Ierarhii Bisericii. Principial se recomandă evitarea reprezentării Mântuitorului sau a unora dintre ierarhi în vitralii, chiar dacă poziționarea ferestrelor ar facilita această tendință. Vitraliile sunt menite să susțină mesajul teologic al registrului artistic din care fac parte, nu

---

[5] Branişte, *Programul iconografic*, 6-7.

[6] Branişte, *Programul iconografic*, 4-5.

să plinească anumite lipsuri sau sincope din pictura murală generate de apariția unei nișe în care se află o fereastră. Astfel că, în absida altarului se recomandă folosirea în vitraliu a unor simboluri sau a unor obiecte liturgice care să facă trimitere la Cina Euharistică sau la calitatea de sacerdoți a celor reprezentați în pictura murală.

Din categoria simbolurilor putem folosi elemente pe care le găsim alăturate Tronului Hetimasiei. Chiar dacă apare în contextul Judecății de Apoi, „tronul pregătirii” este folosit ca simbol al Treimii: tronul indică pe Dumnezeu Tatăl, Evanghelia și Crucea din spatele tronului pe Fiul, iar porumbelor pe Duhul Sfânt. Elementele eshatologice din cadrul Sfintei Liturghii și prezența nemijlocită a Sfintei Treimi în cadrul Jertfei Euharistice ar justifica o astfel de reprezentare în vitraliu, îndeosebi dacă avem o nișă cu fereastră în mijlocul altarului. Evanghelia și Crucea care face trimitere la Jertfa Mântuitorului pot simboliza cele două părți ale Sfintei Liturghii (cea a Cuvântului și cea Euharistică), subliniază și calitatea de Arhiereu desăvârșit a lui Iisus Hristos. De aceea, credem că o astfel de reprezentare simbolică ar putea fi valorificată într-un vitraliu poziționat în centrul altarului.

Din categoria obiectelor liturgice, considerăm că următoarele elemente își pot găsi un loc pe deplin justificat în vitralii: Sfânta Masă, vasele euharistice (Sfântul Potir și Sfântul Disc), acoperămintele acestora (inclusiv aerul și pocrovăț), precum și obiectele euharistice auxiliare (steluța, copia, lingurița), Sfântul Antimis și Sfântul Epitaf. Având în vedere faptul că în registrul Împărtășirii Apostolilor în centru, unde de obicei se află o nișă cu fereastră, ar trebui să fie masa euharistică, ar fi de dorit să fie se folosească acest obiect în vitraliu. Acesta ar fi un caz excepțional și în același timp fericit în care reprezentarea din vitraliu ar plini o eventuală lipsă dintr-o scenă murală. În această situație Mântuitorul ar putea fi reprezentat cu spatele la vitraliul în care este înfățișată Sfânta Masă, de-o parte și de alta, împărtășindu-i pe Apostoli.

Din categorialul obiectelor/însemnelor care subliniază statutul sacerdotal al ierarhilor/diaconilor reprezentați pe pereții altarului, putem folosi în vitralii: mitra arhierească, cârja arhierească, tricherul și dicherul, ripide, cădelnițe, sfeșnice, candele și lumânări.

Un element cu totul aparte care poate fi folosit în vitralii sub diferite forme este crucea. Aceasta poate să constituie baza pentru diferite modele (ex. monograma hristică) și ornamente care să susțină mesajul teologic al Jertfei Euharistice în jurul căreia gravitează tematic programul iconografic al absidei altarului.

De asemenea, în cadrul vitraliilor, pot fi realizate chipuri de îngeri, serafimi sau heruvimi, mai ales dacă între registrele murale se găsește și Liturghia cerească. La fel ca în cazul crucii, și al altor obiecte sau însemne sacerdotale, chipurile angelice pot să fie folosite ca atare în vitralii sau pot să constituie în urma stilizării baza pentru diferite ornamente.

b. Proscomidiarul

În edificiile de cult de inspirație bizantină, absida altarului este prevăzută cu două încăperi poziționate de-o parte și de alta a altarului propriu-zis. Cea din stânga este numită Proscomidiar, iar cealaltă de Diaconicon (Schevofilachion sau Veșmântar). În cadrul Proscomidiarului sunt reprezentate evenimente care sunt relaționate cu Patimile Domnului, dar și cu Nașterea Sa. Aceste episoade sunt într-o legătură strânsă cu prima parte a Sfintei Liturghii în care se pregătesc darurile euharistice în cadrul rânduielii Proscomidiei. Așadar, în pe pereții acestei încăperi laterale pot fi înfățișate: Răstignirea Domnului, Pogorârea de pe cruce, Punerea Sa în mormânt sau scena „Adâncul smereniei” (gr. *akra tapinosis*) care-l reprezintă pe Mântuitorul adormit așezat pe verticală (doar bust) în mormânt (uneori este flancat de Maica Domnului și de Sfântul Ioan). Tot aici poate fi înfățișat Domnul în ipostază de Prunc înfășat pe Sfântul Disc sau de Prunc în Potir. În bisericile de lemn din Transilvania este reprezentat un alt tipar euharistic specific icoanelor pe sticlă. Domnul este înfățișat șezând pe lespedea mormântului Său. Din coasta Sa iese o viță de vie care are pe mlădițele ei struguri și care se înfășoară pe brațele Crucii pictate în fundal sau înconjură trupul Domnului. Mântuitorul ține în mâinile sale un strugure pe care stoarce într-un potir. În acest caz este folosită și o inscripție scripturistică ce amintește de cuvintele rostite de Însuși Iisus Hristos: „Eu sunt vița cea adevărată...” (In 15,1). Dacă pictorul dă dovadă de multă pricepere, acesta poate reprezenta și troparul care încheie rânduiala Proscomidiei: „În mormânt cu trupul, în iad cu Sufletul, ca un Dumnezeu, în Rai cu tâlharul şi pe scaun ai fost, Hristoase, cu Tatăl şi cu Duhul, toate umplându-le, Cel ce eşti necuprins.”

De regulă, în acest context euharistic sunt zugrăvite pe perete și obiectele folosite de ostași în timpul supliciului sau a răstignirii propriu-zise (crucea, piroanele, cuiele și ciocanul, cununa de spini, trestia – în vârful căreia se află buretele cu oțet, cleștele și sulița/lancea cu care a fost străpunsă coasta Domnului)[7].

În condițiile în care spațiul permite, pe pereții Proscomidiarului pot fi pictate câteva episoade vechi-testamentare ce prefigurează în chip tainic jertfa Mântuitorului: Jertfa lui Abel (Fc 4), Jertfa lui Melchisedec (Fc 14); Jertfa lui Avraam/Isaac (Fac 22). Prima dintre acestea face trimitere la jertfa curată a Dreptului Abel care a fost bineprimită de Dumnezeu. Cea de-a doua amintește de episodul în care Melchisedec, regele Salemului, care era și preot al Dumnezeului celui Preaînalt, îl întâmpină pe patriarhul Avraam (care-i biruise pe regii care-l luaseră în robie pe Lot) cu pâine și vin. Jertfa lui Avraam în care Isaac, fiu său iubit, este jertfit în chip tainic, prefigurează jertfa Fiului lui Dumnezeu care s-a împlinit în chip real pe Golgota. De obicei, aceasta jertfă este zugrăvită cu prioritate pe pereții Proscomidiarului.

---

[7] Cristea, *Iconografia*, 152-4; Braniște, *Programul iconografic*, 7.

Acestora se mai pot alătura și alte jertfe din Vechiul Testament: jertfa lui Noe (Fac 9), jertfa lui Manoe (Jud 13), cei trei tineri în cuptorul de foc (Dn 3) etc. care fac trimite tangențial la Persoana Mântuitorului.

Totodată, în Proscomidiar poate fi redată și viziunea pe care Petru, arhiepiscopul Alexandrei a avut-o în contextul disputelor ariene. Acesta l-a văzut pe Domnul înfățișat în ipostază de copil/tânăr cu veșmintele sfâșiate, șezând pe Sfânta Masă. La întrebarea „Cine ți-a sfâșiat veșmântul Doamne?”, Acesta răspunde: „Arie nebunul!”[8].

Vitraliile care vor fi realizate în fereastra acestei încăperi vor ține cont de specificul acestui spațiu. Oricare din simbolurile euharistice pot fi folosite în vitralii: Sfântul Disc cu obiectele auxiliare și Sfântul Potir. De asemenea, se poate face uz și de obiectele care au legătură cu Răstignirea Domnului, cu luarea de pe Cruce sau cu punerea în mormânt: crucea, piroanele, ciocanul, sulița, trestia etc. Ornamentele se pot inspira cu precădere din formele derivate ale crucii, din viță de vie sau grâu.

c. Diaconiconul

Spre deosebire de Proscomidiar, Diaconiconul nu are o funcție liturgică. În această încăpere laterală sunt păstrate veșmintele sacerdoților, cărțile de cult și diferite obiecte cu uz liturgic. Din acest motiv, nu avem o temă iconografică bine stabilită. Totuși, programul iconografic al Diaconiconului propune câteva reprezentări principale în jurul cărora gravitează toate celelalte. Pe boltă poate fi înfățișat fie Mântuitorul în ipostaza de Înger de mare sfat, fie Maica Domnului „cea mai înaltă decât cerurile”. Pe pereții verticali pot fi reprezentate diferite scene sau persoane din Vechiul Testament. Dintre acestea menționăm pe Moise în fața rugului aprins, pe Moise și Aron în ipostaze de arhierei lângă Masa punerii înainte, trecerea prin Marea Roșie sau izvorârea apei din stângă. Dintre drepții vechi-testamentari menționăm pe: Noe, Melchisedec, Samuel, David, Iov, pe profeții Isaia, Daniel etc. Tot în acest registru pot fi reprezentate scene din Noul Testament (ex. Dreptul Simeon cu Pruncul în brațe) sau din istoria Bisericii (înălțarea Sfintei Cruci). Având în vedere faptul că acest spațiu este destinat în mare măsură diaconilor și clerului inferior, pe pereți pot fi zugrăvite chipuri de diaconi (ex. Ștefan, Roman Melodul, Laurențiu...), mai ales dacă aceștia nu au fost reprezentați în altarul propriu-zis, în cadrul registrului dedicat Ierarhilor Bisericii[9].

Vitraliile din Diaconicon pot să se inspire din specificul acestui spațiu. Pot fi reprezentate diferite obiecte liturgice folosite de arhierei sau de către diaconi sau pot

---

[8] Braniște, *Programul iconografic*, 8.

[9] Cristea, *Iconografia*, 105, 155-157; Braniște, *Programul iconografic*, 8-9.

fi înfățișate chipuri îngerești (ex. heruvimi și serafimi). Ornamentele pot să aibă la bază motivul crucii.

Concluzii

Textul de față prezintă în detaliu programul iconografic al altarului în tradiția ortodoxă răsăriteană, incluzând absida altarului propriu-zis, proscomidiarul și diaconiconul. Se evidențiază scenele principale recomandate pentru fiecare spațiu, precum Împărtășirea Apostolilor, Ierarhii Bisericii, Patimile Domnului sau scene din Vechiul Testament. Pentru vitraliile din altar, se recomandă evitarea reprezentării directe a Mântuitorului sau ierarhilor, optându-se pentru simboluri euharistice, obiecte liturgice, cruci și ornamente inspirate din aceste elemente. În proscomidiar, vitraliile pot ilustra darurile euharistice, obiecte legate de Patimi, precum și forme derivate din cruce sau viță de vie. În diaconicon, se pot folosi obiecte liturgice, chipuri îngerești sau motive cruciforme. Integrarea armonioasă a vitraliilor în programul iconografic mural este esențială, vitraliile având rolul de a susține și completa mesajul teologic transmis prin pictura de frescă.

*

Cu profund respect, dedic acest studiu Părintelui Profesor Ioan Chirilă pentru înțelegerea pe care mi-a arătat-o ca dascăl, pentru eleganța cu care m-a primit în rândul colegilor și pentru amabilitatea de a mă socoti, sper eu, în cercul dânsului de apropiați. Întru mulți ani, Părinte!

Insula Milos – istorie, artă și spiritualitate creștină

Alin Trifa
lector universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Milos este una dintre cele mai impresionante insule grecești din Marea Egee, aflată la nord de Creta și în extremitatea sudică a grupului Cicladelor. Ea este cunoscută mai ales datorită celebrei sculpturi *Venus din Milo* care a fost descoperită în teatrul antic de aici, dar și pentru catacombele paleocreștine și țărmul de o frumusețe inegalabilă.

Insulă vulcanică apărută cu foarte mult timp în urmă, Milos are mari zăcăminte de obsidian, caolin, perlită și multe altele, mineritul jucând un rol foarte important în istoria ei, din cele mai vechi timpuri[1]. Insula era cea mai abundentă sursă de sulf a lumii antice, după cum spunea Pliniu[2], și tot aici se găseau cele mai mari zăcăminte de obsidian din Marea Egee și Mediterană. Această rocă vulcanică dură, asemănătoare sticlei, a fost materialul cel mai utilizat pentru confecționarea armelor și a uneltelor ascuțite încă de acum 15000 de ani, așadar din perioada Mezolitică, ajungând până în Epoca Bronzului[3]. Prezența obsidianului și poziția geografică privilegiată pe care o avea insula, între Grecia continentală și Creta, au oferit un impuls major în dezvoltarea ei încă din Neolitic[4].

Insula Milos în Epoca Bronzului

În timpul dezvoltării civilizației Cicladice timpurii în zona centrală a Mării Egee (3300-2500/2000 î.Hr.), care se suprapune în mare măsură cu Epoca Bronzului, Milos era unul din centrele importante ale aceste culturi. Prima așezare a insulei a fost cea de la Fylakopi, ridicată cândva între anii 2200-2000 î.Hr., odată cu declinul utilizării obsidianului și stabilirea unor pescari din Marea Egee[5]. Dacă la început Fylakopi era o așezare mică, asemănătoare cu cu cele din alte insule cicladice,

[1] Evgenia Gerousi, *Melos, the Christian Monuments of the Island* (Atena: Ministry of Culture, 1999), 6.

[2] „Milos," https://en.wikipedia.org/wiki/Milos, accesat în 12.06.2023.

[3] În această regiune, Mezoliticul e cuprins aproximativ între anii 15000 – 10000 î. Hr., iar Epoca Bronzului, între 4500-1200 î. Hr.

[4] Neoliticul e cuprins aproximativ intre anii 10000-5000 î.Hr.

[5] Gerousi, *Melos, the Christian Monuments of the Island*, 7.

ulterior, în perioada minoică (deci până în 1170 î. Hr.), orașul s-a extins, după cum o arată numeroasele obiecte ceramice găsite aici. În jurul anilor 2000 î. Hr., orașul era deja organizat: avea case, străzi și un sistem de drenaj, iar împrejurul său au fost ridicate fortificații[6]. Aici s-au descoperit și ruinele unui palat a cărui structură, unică în Ciclade, pare să dateze din perioada minoică, deși nu poate fi exclusă nici perioada miceniană. Într-una din camerele palatului au fost găsite fragmente de picturi murale, cea mai reprezentativă fiind o frescă înfățișând niște pești zburători redați în mișcare, aparținând unei specii care chiar exista atunci pe insulă. Este greu de spus dacă existența palatului și a fortificațiilor denotă ocuparea insulei de către minoici și ridicarea aici a unui sediu pentru posibilul guvernator, sau, dimpotrivă, dacă este rezultatul adoptării unor elemente străine în cultura locală și ridicarea fortificațiilor tocmai împotriva invadatorilor minoici.

După anii 1400 î.Hr., când Marea Egee era dominată de micenieni (1550-1175 î. Hr.), în cetatea Fylakopi a fost ridicat un altar și un megaron[7] micenian, construcții fără precedent în insulele Ciclade, unde au fost găsite figurine și statuete ale unor zeități venerate în Marea Egee, printre care și *Doamna din Fylakopi*. Instabilitatea tot mai ridicată din Marea Egee de după anul 1250 a dus la părăsirea treptată a cetății, care a fost total abandonată în secolul al XI-lea[8].

Perioada homerică și arhaică

După ce dorienii au ajuns să stăpânească lumea greacă, cândva pe la începutul primului mileniu î. Hr., coloniștii dorieni ajunși în Milos s-au stabilit aici, și-au proclamat independența și au ridicat o nouă cetate, dar nu pe țărm, precum cea din Fylakopi, ci într-o zonă înaltă din regiunea Klima, pe actualul deal al Proorocului Ilie. Localizarea strategică a cetății permitea controlul strâmtorii golfului prin care se intra în portul insulei și o păzea de eventualele atacuri. Așezarea de aici și-a continuat dezvoltarea până la sfârșitul antichității.

În secolul al VI-lea î. Hr., Milos avea propria monedă, bătută în conformitate cu un standard unic în Marea Egee. Majoritatea monedelor purtau imaginea unui măr (în greacă, *melon*), dată fiind asemănarea fonetică dintre acest cuvânt și numele vechi al insulei (*Melos*), sau aveau înscrise numele locuitorilor de aici: *melion*. La acea vreme, melienii[9] știau deja să scrie, utilizând o variantă arhaică a vechiului

[6] Gerousi, *Melos, the Christian Monuments of the Island*, 8

[7] Megaronul era o structură arhitectonică specifică palatelor miceniene, ca un hol vast de formă rectangulară, înconjurat de patru stâlpi, cu un portic în față și cu deschideri în acoperiș.

[8] Gerousi, *Melos, the Christian Monuments of the Island*, 8.

[9] Din cauza negăsirii, până acum, a unei traduceri în limba română a numelui locuitorilor insulei Milos, și luând în considerare atât termenul grecesc, *melion*, câ și echivalentul lui în limba engleză, *melians*, cea mai bună traducere în română a părut *melienii*.

alfabet grecesc[10]. Un secol mai târziu, pe insulă s-au dezvoltat olăritul și modelajul în teracotă, melienii ajungând să exporte reliefuri cu scene mitologice, folosite ca ornamente la uși sau ca podoabe la piept.

Perioada clasică

La începutul secolului al V-lea î. Hr., mai precis în anul 480, când a avut loc bătălia navală de la Salamina dintre greci și perși, au participat și melienii cu două nave de război, luptând alături de locuitorii altor orașe grecești, inclusiv Atena, ieșind pentru puțin timp din izolaționismul lor tradițional.

Mai târziu, în timpul războiului peloponesiac dintre atenieni și spartani (431-404), melienii au preferat sa rămână neutri, deși o bună parte dintre ei împărtășeau etnia doriană a spartanilor[11]. Refuzul lor de a se alătura confederației ateniene și, ulterior, de a-i plăti tribut, i-a făcut pe atenieni să asedieze insula de două ori. În timpul celui de-al doilea asediu, în 416, atenienii i-au somat pe melieni să le devină aliați împotriva spartanilor, prețul refuzului fiind distrugerea cetății. Într-un dialog celebru, menționat de Tucidide, cei din Milos au refuzat și, în pofida rezistenței eroice de care au dat dovadă, au fost în final ocupați[12]. Cetatea a fost distrusă, bărbații adulți au fost uciși, iar femeile și copiii au fost făcuți sclavi. În ciuda acestui moment critic din istoria insulei, cetatea a fost reconstruită și și-a continuat existența până la începutul perioadei creștine. După câștigarea războiului de către spartani, Milosul a fost eliberat din mâinile atenienilor și anexat Spartei, punându-i-se un guvernator militar. Din păcate, pierderea independenței a făcut ca acele aspecte care constituiau trăsăturile distincte ale culturii din Milos, să se topească treptat în cultura greacă[13].

Perioada elenistică

În perioada elenistică, în secolul al IV-lea î. Hr., insula Milos, împreună cu cea învecinată, Kimolos, au devenit membre ale alianței panelenistice. Disputa teritorială apărută la un moment dat între cele două insule a fost soluționată pașnic, prin dialog și mediere[14].

În secolul al III-lea î. Hr. a fost ridicată una dintre cele mai impresionante clădiri de pe insulă, vechiul teatru, construit din marmură albă într-un loc cu adevărat spectaculos. Aici, la teatru, au fost descoperite mai multe statui de marmură, printre

---

[10] C. Renfrew și M. Wagstaff, eds., *An island Polity, The Archeology of Explotation in Melos* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 19.

[11] William T. Loomis, *The Spartan War Fund: IG V 1, 1 and a New Fragment* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992), 83.

[12] Apud Gerousi, *Melos, the Christian Monuments of the Island*, 9.

[13] „Milos," https://en.wikipedia.org/wiki/Milos, accesat în 12.06.2023.

[14] Renfrew și Wagstaff, *An island Polity, The Archeology of Explotation in Melos*, 49.

care și câteva din cele mai renumite din istoria artelor plastice: Venus din Milo, aflată la Muzeul Luvru, și Poseidon, în prezent la Muzeul Arheologic din Atena. Posibilitatea contractării unor asemenea lucrări de sculptură de la cele mai faimoase ateliere artistice ale vremii, se datorează înfloririi deosebite și prosperității economice pe care le avea atunci insula.

Perioada romană

Milos a continuat să prospere și în perioada romană. S-a aflat, la un moment dat, chiar în postura de a trimite un mediator într-o mare cetate din Asia Mică pentru a aplana un conflict. Spre sfârșitul secolului al II-lea, existau mulți oameni cu stare care sprijineau restaurarea clădirilor publice. Cel mai probabil acum sau la începutul secolului al III-lea, a fost restaurat și extins inclusiv teatrul, iar majoritatea statuilor din Muzeul Arheologic din Milos datează din această perioadă.



Teatrul antic din Milos



Fronton de marmură din teatrul antic

Perioada Bisericii primare

Despre istoria insulei din perioada Creștinismului Timpuriu există puține informații, deși acesta a apărut în Milos foarte devreme. Sunt dovezi că majoritatea primilor convertiți de pe insulă au fost iudei, aici existând o comunitate iudaică substanțială[15]. S-au păstrat și indicii care sugerează că Evanghelia a fost propovăduită aici chiar de Sf. Apostol Pavel, care ar fi ajuns în Milos în urma unui naufragiu, când se afla pe drumul dintre Atena și Creta. De asemenea, unele opaițe și morminte din catacombe, datate de o parte a arheologilor și istoricilor de artă la mijlocul secolului I, confirmă originea apostolică a Creștinismului de pe insulă.

[15] „Catacombs," http://www.catacombs.gr/, accesat în 12.06.2023.


Grote naturale și săpate


Plaja din Sarakiniko

Catacombele

Existența pe insulă a unor zone întinse alcătuite din roci poroase, moi, a dus la apariția unor peșteri și grote naturale, formate prin procesul de eroziune, dar a și permis locuitorilor să sape diferite incinte pe care le-au folosit ca depozite sau grajduri, și chiar să sape catacombe, utilizate ca cimitire sau locuri de adăpost și slujire liturgică, în vremuri de prigoană.

Cel mai complex sistem de catacombe al insulei este cel de la Sarakiniko, acolo unde se găsește și una din cele mai frumoase plaje din lume. Folosit doar pentru adăpostire, acest adevărat labirint care măsoară câțiva kilometri lungime, avea intrările săpate la baza unei crevase adânci, situate perpendicular pe linia țărmului, astfel încât nu puteau fi văzute deloc de pe mare, iar de pe uscat, doar de la o distanță foarte mică.

Catacombele creștine

În Milos există însă niște catacombe mult mai importante decât acestea, cele creștine, datorită cărora insula a fost proclamată de către Sinodul Bisericii Ortodoxe din Grecia ca insulă sfântă. Catacombele din Milos, fără să fie la fel de spectaculoase ca cele din Roma, sunt, aproape sigur, mai vechi decât acelea și constituie cel mai important monument paleocreștin din Grecia.

Ele se află într-o zonă în care se mai găsesc și alte peșteri săpate în stâncă[16], lângă agora vechii cetăți și la două sute de metri de teatrul antic, într-un loc pe care melienii îl considerau retras și potrivit ca ascunzătoare în fața persecutorilor romani. Din aranjarea interioară și decorarea iconografică inițială a catacombelor s-a mai păstrat, din nefericire, doar puțin. Acest probabil prim monument creștin timpuriu care a dăinuit până în prezent, înainte de a fi studiat pentru întâia oară de

[16] Nu întâmplător, zona se numește Trypiti, de la grecescul *tripa*, care înseamnă perforare, gaură, străpungere.

către arheologul Ludwig Ross în 1843, fusese deja găsit, jefuit și distrus parțial de vânătorii de antichități, care au furat tot ce se putea: de la obiecte funerare până la morți. Cel mai important cercetător al catacombelor din Milos, profesorul Georgios Sotiriou, în anul 1928 a studiat și descris amănunțit tot ce a văzut înăuntrul lor la acel moment[17]; din cauza faptului că distrugerea catacombelor a continuat, nu toate lucrurile relatate de el mai pot fi văzute și astăzi.

În forma actuală, catacombele din Milos se prezintă sub forma unui grup de trei secțiuni sau galerii subterane mari, A, B și C, care comunică între ele prin niște pasaje și care sunt legate de alte galerii mai mici și întortocheate, gândite ca un labirint tocmai pentru ca soldații romani să se rătăcească ușor în ele. Lungimea totală a acestora este de 183 de metri, dar se crede că ele fac parte dintr-o structură mai amplă. Cele trei galerii mari au o lățime care variază între 1 si 5 metri și o înălțime cuprinsă între 1,6 și 2,5 metri[18], în timp ce coridoarele mici scad în înălțime pe măsură ce înaintezi spre camera mortuară care are formă de *cubiculum* roman[19], aflată în capăt, într-un loc întunecos.



Intrarea în catacombele creștine



Galerie

În stânga și dreapta fiecărui coridor sunt amplasate un număr de 291 de morminte, astfel încât catacombele dau impresia unui mare cimitir subteran; într-adevăr, acesta a fost cimitirul comun al primilor creștini de pe insulă. Fiecare mormânt era destinat unei familii și adăpostea de obicei între cinci și șapte morți, numărul total de persoane care vor fi fost îngropate aici fiind de câteva mii[20]. Unele

---

[17] G. Sotiriou, *Catacombele creștine ale insulei Milos* (Atena, 1928).

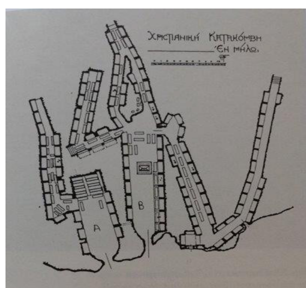
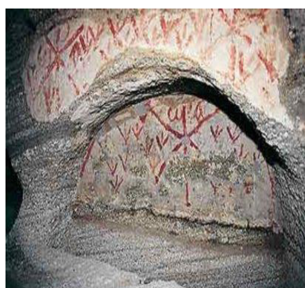
[18] „Catacombs," https://www.greeka.com/cyclades/milos/sightseeing/catacombs-milos/, accesat în 12.06.2023.

[19] Un *cubiculum* era o cameră privată dintr-o casă romană, folosită ca dormitor, pentru discuții discrete sau ca loc de rugăciune, mai ales în contextul persecuțiilor.

[20] „Catacombs," https://www.greeka.com/cyclades/milos/sightseeing/catacombs-milos/,

morminte sunt săpate în pământ și sunt acoperite cu lespezi de piatră brută, iar altele sunt cioplite în pereții laterali, ca niște bolți, cunoscute sub numele de *arcosolia*. Majoritatea acestor bolți erau luminate de câte un opaiț cu ulei, pus într-o mică nișă săpată în timpanul vertical, unde se pare că se puneau și daruri. Cele mai multe arcosolia au suprafața pictată în albastru închis, în timp ce marginile sunt pictate cu benzi de culoare roșie. Fiecare mormânt avea simbolurile α și Ω, amintind de Hristos, Care este începutul și sfârșitul.

În prezent, intrarea în galerii se face prin secțiunea B. Aici, G. Sotiriou menționează existența unor scobituri în pământ pe care le-a văzut în fața unor morminte[21], cărora le corespundeau alte scobituri similare în tavan, deducând de aici existența unor colonete care ar fi conferit puținelor morminte care le-au avut, o fațadă monumentală. Scobiturile din tavan au fost distruse odată cu construcția deloc elegantă, în 1960, a plafonului de beton armat care să susțină și să dubleze tavanul friabil de stâncă. Tot aici, într-un arcosolium, exista cândva o frescă în care era pictat un pește verde închis, simbol al lui Hristos dar și al credinței celui adormit.

		
Catacombele creștine, plan	*Acrosolium pictat*	*Hristogramă*

Aproximativ la mijlocul secțiunii B se păstrează o piatră care a fost folosită ca altar și care se pare că a fost cândva acoperită de un baldachin[22], ceea ce arată fără îndoială că aceste catacombe nu serveau doar ca cimitir, ci și ca loc de rugăciune. Asemănarea mare a acestei mese de altar cu un mormânt, sugerează faptul că aici odihnea cea mai importantă persoană din catacombe: un sfânt mucenic. În aceeași boltă cu el a fost pus și un episcop: „vicarul”.

În catacombe se păstrează mai multe inscripții, dar cea mai importantă se găsește pe timpanul celui de-al cincilea arcosolium, pe partea dreaptă a aceleiași secțiuni B. Aceasta e pictată într-o ramă dreptunghiulară, cu litere roșii, având

accesat în 12.06.2023.

[21] Sotiriou, *Catacombele creștine ale insulei Milos*, 28.

[22] Sotiriou, *Catacombele creștine ale insulei Milos*, 37.

rândurile despărțite cu linii. În anul 1844, conform descrierii lui Ross, inscripția suna astfel[23]: „În Domnul. Prezbiterii vrednici de pomenire Asklepios și Elpizon și Asklepis (... ilizibil) și diaconița Agaliasis și Eutyhia, care a slujit ca fecioară, și Klaudiani, care a slujit ca fecioară, și mama lor Eutyhia. Iar când mormântul acesta va fi plin, vă conjur, prin puterea îngerului care îl păzește, ca nimeni să nu îndrăznească vreodată să mai pună pe cineva în el. Iisuse Hristoase, ajută-l pe cel care a scris și pe toată familia lui." Textul este important din mai multe puncte de vedere: menționează câteva nume de creștini din Biserica Primară, pomenește treptele clerului din acea perioadă, mărturisește despre credința în existența unui înger care păzește mormântul dar vorbește și despre problema lipsei de spațiu care apăruse în catacombe ca rezultat al numărului mare de înmormântări[24].

Galeria A, care diferă de celelalte secțiuni prin perechile de morminte săpate în pereți, adăpostește a doua cea mai importantă inscripție din catacombe. Pictată într-un arcosolium, ea avea, în 1926, următorul text[25]: „Aici zace Stefanis, (fiică) a prezbiterului Melon. Vă conjur, mame ale poporului, în numele lui Hristos, să nu puneți aici pe nimeni altcineva în afară de mine, prezbiterul Melon, copiii mei și soția mea." Spre deosebire de cealaltă inscripție, aceasta a fost scrisă de către preotul Melon după înmormântarea primului membru al familiei sale, și nu după moartea unei întregi familii, de către altcineva.

Aproape vis-a-vis de mormântul preotului Melon mai există niște urme ale unei alte inscripții înscrise într-un pătrat, în care putea fi descifrat numele *Toma* și cuvintele *„port pentru cei de pe mare"*. Textul putea să se refere sau la profesia acelui Toma, sau la Hristos ca liman al celor de pe mare. Sub scurtul text apare și o hristogramă (XP) flancată de două cercuri care circumscriu două cruci.

Ultima secțiune, C, este cea care cuprindea intrarea originală, între timp prăbușită. Un arcosolium din galeria principală a secțiunii păstrează urme ale unei picturi reprezentând flori și crengi, cu o pasăre stând pe o creangă. Aceasta este una dintre puținele picturi murale din perioada creștină timpurie care s-au păstrat până azi. Pe un arcosolium din galeria secundară se află o hristogramă pictată cu roșu, având literele Ω și α, scrise invers fața de ordinea firească. Mai sunt vizibile și câteva inscripții care includ simbolul IHTIS.

Chiar dacă aceste catacombe oferă informații prețioase despre primii creștini, se știu totuși foarte puține lucruri despre istoria insulei din perioada Creștinismului

---

[23] Gerousi, *Melos, the Christian Monuments of the Island*, 17.

[24] Aceasta este probabil cauza începerii săpării mormintelor și în pământ, pe lângă cele din pereți.

[25] Sotiriou, *Catacombele creștine ale insulei Milos*, 51.

Timpuriu și din cea bizantină. Un hrisov datând din 1198 menționează Milos-ul, ceea ce arată că insula încă era importantă pentru bizantini[26].

Perioada medievală

După cucerirea Constantinopolului din anul 1204, în urma celei de-a patra cruciade, venețienii au susținut cucerirea și preluarea insulelor din Marea Egee de către diferite persoane cu care aveau relații bune și cărora le-au recunoscut autoritatea. Astfel, Milos, împreună cu alte insule din Ciclade, a devenit parte a Ducatului de Naxos fondat de nepotul dogelui Enrico Dandolo, Sanudo.[27] În timpul dinastiei lui, care a durat nouă generații, catolicismul a fost sprijinit mult, chiar dacă populația insulelor cicladice era covârșitor ortodoxă; astfel, în 1253 a fost numit primul episcop catolic de Milos[28]. În această perioadă a fost construită cetatea Kastro, ale cărei ruine se păstrează până astăzi pe un deal deasupra orașului vechi. Mai târziu, în secolul al XIV-lea, a fost ridicată o a doua așezare la Zefyria.

Perioada otomană

Secolul al XV-lea a fost marcat de apariția flotei turcești în Marea Egee și de ciocniri repetate între turci și venețieni. În 1536, conducătorul flotei turcești, celebrul Barbarossa, a distrus și prădat majoritatea insulelor din Marea Egee, Milos fiind una din puținele care au scăpat neafectate[29]. În anul 1566, venețienii au renunțat la Ducatul de Naxos în favoarea otomanilor. Ultimul duce italian de aici a fugit la Veneția, iar în locul său a fost numit, de către sultanul Selim al II-lea, evreul Iosif N.[30]. Acesta a domnit până la moartea sa, în 1579, după care otomanii au anexat oficial insula Milos iar regimul feudal din Ciclade a luat sfârșit. Un an mai târziu, reprezentanții locuitorilor din mai multe insule printre care și Milos, au cerut sultanului un statut privilegiat, lucru care s-a și întâmplat. Sistemul administrativ al insulelor s-a transformat profund: Milos era de acum guvernat de un voievod turc care își avea sediul în altă parte, astfel încât grecilor li s-a permis să se autoadministreze în problemele care nu erau esențiale. Conducătorii erau aleși anual în Duminica Ortodoxiei și se ocupau de problemele fiscale[31]. Spre sfârșitul secolului, în Milos au început să-și facă apariția navigatorii profesioniști, care erau angajați de vapoare venite din țări europene, pentru a naviga prin Marea Egee. În acea perioadă

---

[26] Renfrew și Wagstaff, *An island Polity, The Archeology of Explotation in Melos*, 58.

[27] Gerousi, *Melos, the Christian Monuments of the Island*, 27.

[28] „Milo," http://www.gcatholic.org/dioceses/former/milo0.htm, accesat în 12.06.2023.

[29] Gerousi, *Melos, the Christian Monuments of the Island*, 11.

[30] „Milos," https://en.wikipedia.org/wiki/Milos, accesat în 12.06.2023.

[31] Gerousi, *Melos, the Christian Monuments of the Island*, 11.

nu existau faruri, iar hărțile maritime erau incomplete, deci era nevoie de oameni cu multă experiență, iar navigatorii de aici și-au dobândit un renume care a durat până în secolul al XIX-lea.

În secolul al XVII-lea, Milos a cunoscut o mare dezvoltare administrativă și economică. Acest lucru s-a întâmplat datorită (sau din cauza, după cum vom vedea mai jos) portului natural de mari dimensiuni de aici, dar și a existenței în partea sud-vestică a insulei, la Kleftiko, a unor peșteri și formațiuni de stânci foarte apropiate de țărm, care permiteau piraților să-și ascundă după ele corăbiile și prada, fără ca acestea să poată fi văzute de pe mare[32]. Din acest motiv, Milos a devenit centrul pirateriei din Marea Egee și totodată centrul de distribuție a mărfurilor furate. Aici se comercializau mari cantități de mărfuri, mai ales produse ale pirateriei, iar sumele de bani rezultate, enorme pentru acele vremuri, le-au permis melienilor să poată oferi împrumuturi comunităților de pe alte insule, să devină parteneri în schimburi comerciale și chiar să deschidă conturi în Fondul public din Veneția[33].

În anul 1675, unul dintre pirați, Kapsis, s-a proclamat rege și a declarat independența insulei față de Imperiul Otoman. După scurt timp a sosit aici o corabie turcească în care noul rege, întâmpinat cu onoruri, a fost invitat pentru a primi darurile aduse lui din partea sultanului. Odată ajuns pe vapor, Kapsis a fost prins, apoi dus la Constantinopol și spânzurat.

Un eveniment de o importanță majoră pentru arta bisericească din Milos l-a constituit stabilirea pe insulă a preotului și pictorului cretan Emmanuel Skordilis, în anul 1645. În icoanele sale, Skordilis relua mai ales noile compoziții ale pictorilor cretani din secolul al XVI-lea, folosind totodată și elemente de limbaj plastic specifice artei flamande. Atelierul său a devenit renumit în insulele Ciclade, acolo unde se găsesc și acum majoritatea icoanelor sale. Și fiul său, Antonios Skordilis, de asemenea iconograf, a pictat aici timp de patruzeci de ani[34]. Prezența timp de aproape un secol a unui atelier de pictură religioasă în Milos a îmbogățit bisericile insulei cu icoane, iconostase și mobilier bisericesc de cea mai înaltă calitate.

Chiar la începutul secolului al XVIII-lea, în 1700, un călător care a vizitat insula, pe nume Pitton de Tournefort, ne oferă informații valoroase despre viața de aici. El scria că așezarea de la Zefyria avea cinci mii de locuitori și că era impresionat de faptul că toate casele din insulă erau construite din perlit, o piatră albă asemănătoare calcarului. Mai nota că melienii sufereau de boli grave, lucru pe care l-a pus și pe seama climei nesănătoase de aici, și prezicea că, din această cauză, perioada de prosperitate a cetății va fi de scurtă durată. Pitton a mai alcătuit și o listă

---

[32] *Kleftiko*, în limba greacă, înseamnă *furat.*

[33] Gerousi, *Melos, the Christian Monuments of the Island*, 12.

[34] Gerousi, *Melos, the Christian Monuments of the Island*, 12.

valoroasă cu cele șaptesprezece biserici ortodoxe și treisprezece mănăstiri care se găseau atunci pe insulă. În Milos trăiau la acea vreme peste 6000 de locuitori, marea majoritate greci ortodocși.



Fragment dintr-un iconostas pictat de Emmanuel și Antonios Skordilis, actualmente aflat în Biserica Panagia Portiani (Ag. Haralambos) din Adamantas, Milos. În imagine se poate vedea, în centru, jumătatea superioară a ușilor împărătești (centru), iar în părțile laterale, fragmente din icoanele împărătești.

A doua jumătate a secolului XVIII a adus o serie de dezastre în Milos. În 1771 insula a fost ocupată de Imperiul Rus pentru de trei ani, dar a fost apoi recucerită de otomani. Un călător ajuns aici în 1775, Choiseul-Gouffier, descrie în culori sumbre decimarea populației în urma bolilor, spunând că pe insulă mai erau doar două sute de locuitori, motivele reale rămânând neclare. Și, în fine, câțiva ani mai târziu, în 1792, un alt călător francez, Lovier, spunea că puținii locuitori erau într-o stare deplorabilă din cauza vaporilor subterani și că cetatea Zefyria, cândva înfloritoare, era în ruină[35].

---

[35] Gerousi, *Melos, the Christian Monuments of the Island*, 13.

Perioada modernă

La începutul secolului al XIX-lea au început să se extindă alte așezări precum Plaka, Plakes, Trypiti și Triovasalos, iar populația a ajuns, în a doua decadă a veacului, în jurul a 5000 de oameni. Întrucât pentru multe din casele și bisericile care au fost ridicate aici, s-au folosit ca materiale de construcție chiar pietrele ruinelor din Zefyria, această din urmă așezare a fost ștearsă de pe hartă dar a contribuit la scrierea unui nou capitol din istoria insulei.

În timpul Războiului de independență al Greciei, Milos a fost una din primele insule care s-au implicat, iar prima bătălie navală s-a dat chiar în largul coastei insulei[36]. Ea devenit o oază pentru refugiații de pe alte insule. După 1835, odată cu sosirea unui număr mare de refugiați din Creta, Milosul a prins din nou viață, iar nou-veniții au întemeiat o altă așezare, orașul-port, Adamantas.

În biserica Panaghia Portiani se păstrează până azi o mică bucată de lemn dintr-o corabie, având o inscripție ce descrie un eveniment petrecut în anul 1576, lemnul fiind donat bisericii de căpitanul acelui vas în semn de mulțumire. Corabia respectivă, pe care se găseau mai mulți oameni și care se afla în larg, s-a spart și a început să se umple cu apă, urmând să se scufunde. Căpitanul s-a rugat Maicii Domnului să îi scape, apoi un pește sabie a intrat cu putere, a astupat spărtura și toți au ajuns cu bine la mal.

Mult mai târziu, tot ca mulțumire pentru ajutorul dat atunci de Maica Domnului, o machetă de argint care descrie acest episod a fost pusă într-o biserică mănăstirească din insula Tinos, lângă icoana făcătoare de minuni a Bunei Vestiri, cea mai cunoscută și cinstită icoană din Insulele Ciclade.

Casă a celui mai vechi monument creștin din lume, loc îmbibat de istorie, artă și spiritualitate, cu o cultură distinctă, cu oameni care au iubit libertatea, frumosul și credința mai mult decât orice altceva, care au căutat pacea dar au preferat să-și dea viața decât să-și piardă libertatea, Milos, insula sfântă a Greciei, este un loc unic din toate punctele de vedere.

*

Dedic acest text fostului meu profesor, omului de cultură și Părintelui Ioan Chirilă, cu tot respectul!

[36] „Milos," https://en.wikipedia.org/wiki/Milos, accesat în 12.06.2023.

Liturghie și apofatism

Nicolae Turcan
conferențiar universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Vom lua în discuție raportul dintre Liturghie și apofatism[1]. Două observații se impun aici: cea dintâi se referă la faptul că, prin Liturghie, vom avea în vedere doar Liturghia ortodoxă, fiind singura pe care o cunoaștem prin participare; cea de-a doua, privitoare la apofatism, că vom înțelege apofatismul drept o manifestare a misterului. Dacă teologia ne învață că Liturghia este în întregime apofatică[2] și că toate părțile ei stau sub semnul și numele tainei[3], atunci va trebui să privim Liturghia pornind de la deschiderea și semnificația acestui cuvânt. Scopul acestui text nu este acela de a oferi o nouă interpretare textelor liturgice, ci o teo-fenomenologie a experienței liturgice[4].

Întrebarea la care vom încerca să răspundem este: cum se întâlnește apofatismul în Liturghia ortodoxă și ce înseamnă transfigurarea pe care Liturghia o propune? Punctul de plecare va chestiona fenomenologic raporturile dintre gândirea prezentă în Liturghie și onto-teologie. Dacă experiența liturgică este o experiență a misterului, o experiență apofatică așadar, care vorbește despre un *dincolo*, atunci raporturile ei cu metafizica trebuie interogate pornind de la apofatism. Vom lua apoi în discuție câteva fenomene liturgice: fenomenul lumii și transfigurările pe care Liturghia le propune; fenomenul dialogului liturgic, devenit rugăciune, și exprimarea credinței în Liturghie; și taina comuniunii divino-umane pe care Liturghia o propune. Toate aceste fenomene vor fi discutate în orizontul apofatismului înțeles ca experiență a tainei incomprehensibile și, totodată, ca „experiență eclezială”[5].

---

[1] Textul a fost publicat inițial în limba engleză: Nicolae Turcan, „Liturgy and Apophaticism,” *Religions* 9 (2021): 721, https://doi.org/https://doi.org/10.3390/rel12090721.

[2] Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă* (București: EIBMBOR, 2004), 118.

[3] Alexander Schmemann, *Euharistia, Taina Împărăției*, trad. Boris Răduleanu (București: Anastasia, 1998), 164.

[4] Pentru înțelesul „teo-fenomenologiei” a se vedea Nicolae Turcan, „Religious Call in Eastern Orthodox Spirituality: A Theo-Phenomenological Approach,” *Religions* 12 (2020): 4-5, https://doi.org/10.3390/rel11120653.

[5] Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. de Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 1999).

Onto-teologie, liturghie, apofatism

Liturghia ortodoxă este un fenomen prin excelență religios. Religios înseamnă mai întâi de toate că nu există condiții *a priori* formale în subiect care să condiționeze apariția unui asemenea fenomen și, astfel, să-l reducă la un fenomen subiectiv. Dacă ar fi așa, atunci Dumnezeu ar fi o creație a omului, prin proiecția calităților umane, ca la Feuerbach, unde teologia era, de fapt, o antropologie. Niciunul dintre participanții la liturghie nu ar fi de acord cu o asemenea interpretare antropologică și ateistă. Ca fenomen religios, liturghia dezvăluie o revelație care vine de altundeva, care ar fi mai degrabă un fenomen saturat, pentru care, în raportul dintre intuiție și concept, intuiția se oferă în exces, în mod paradoxal, trezind uimirea și convocând la mărturie și autodepășire[6].

Prin urmare, lucrarea liturgică a omului nu se desfășoară în fața unui Dumnezeu al metafizicii, înaintea unui zeu conceptual înțeles ca fundament al gândirii, cauză a unor raționamente bine conduse ori concluzie a lor, sinonim cu conceptul de ființă sau de *causa sui*. Heidegger a acuzat metafizica de a fi, de fapt, *onto-teologie*[7]. Termenul apare la Kant și se referă la teologia transcendentală care crede că existența lui Dumnezeu poate fi cunoscută doar prin simple concepte, fără ajutorul experienței[8]. Procesul – numit de Heidegger „constituirea onto-teo-logică a metafizicii" – evidențiază că „metafizica este teo-logică pentru că este onto-logică. Ea este onto-logică pentru că este teo-logică"[9]. După cum îl prezintă Heidegger, Dumnezeul onto-teologiei este însă problematic și *non-liturgic*: „Omul nu se poate nici ruga, nici sacrifica înaintea acestui zeu. În fața conceptului de *causa sui*, omul nu poate nici îngenunchea uimit, nici cânta sau dansa"[10]. Dezvăluie liturghia „gândirea care trebuie să-l abandoneze pe zeul filosofiei, înțeles drept *causa sui*", adică o gândire mai apropiată de „Dumnezeul divin"[11]? Deși afirmativ, răspunsul la această întrebare, pe care vom încerca să-l argumentăm în continuare, este nuanțat: în liturghie se dezvăluie *un asemenea tip de gândire*, o posibilă depășire a onto-teologiei, dar nu neapărat prin renunțarea completă la limbajul metafizicii, așa cum s-a întâmplat în tradiția filosofică post-heideggeriană, care a acceptat teza onto-teologică a lui Heidegger. Teza noastră este că nu conceptele metafizicii

---

[6] Pentru fenomenul saturat a se vedea Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate (Philosophia christiana)*, trad. de Ionuț Biliuță (Sibiu: Deisis, 2003), 41-66.

[7] Martin Heidegger, *Identity and Difference*, trad. Joan Stambaugh (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 54.

[8] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc (București: Ed. Științifică, 1969), 499.

[9] Heidegger, *Identity and Difference*, 42.

[10] Heidegger, *Identity and Difference*, 72.

[11] Heidegger, *Identity and Difference*, 72.

Îl transformă automat pe Dumnezeu din Dumnezeu viu în Dumnezeu conceptual, ci mai degrabă contextul și „jocul de limbaj”[12] în care ele sunt folosite – fie al metafizicii, fie al liturghiei și vieții religioase.

Însă cum ar putea fi liturghia o *gândire*, când ea este mai întâi de toate o lucrare a omului, o experiență și un ritual? Ce se donează aici? Se donează spațiu, timp, fenomene, logică? Dumnezeul onto-teologiei este scos din circuit, fără ca aceasta să conducă la ateism metodologic, așa cum se întâmpla în cazul reducției transcendental-fenomenologice a lui Husserl[13]. Este experiența care se oferă în „teatrul” și „dansul” liturgic suficientă pentru a vorbi despre o posibilă gândire postmetafizică? Sau, la polul opus, este liturghia *fără* gândire? Ar fi prea mult spus. Jean-Yves Lacoste definea liturghia ca fiind, „prin convenție, logica anume care guvernează întâlnirea omului cu Dumnezeu”[14]. Este această logică deopotrivă *teo-logică*? Întrebarea este decisivă, pentru că în fața unui eventual răspuns negativ, ceea ce numim liturgic va putea fi redus la sacru, ca la un *a priori* religios ce „va disimula pur și simplu Absolutul” și va „produce idolatria”[15]. Sacrul este fără chip, „vag, obscur, impersonal”[16]; însă travaliul liturghiei are loc înaintea unui Dumnezeu al Revelației, un Dumnezeu personal. Prin urmare, suntem nevoiți să-i recunoaștem logicii liturgice faptul că este deopotrivă o *teo-logică*. Și că, indiferent ce se înțelege acum prin aceasta, liturghia este structurată de o gândire, o gândire teologică.

Însă pasul acesta ne aruncă într-un impas și mai mare, în măsura în care teologia devine structura prin care se dictează ceea ce urmează să se întâmple. Nu cădem acum din nou în onto-teologie? O experiență supusă fără rest gândirii nu mai este o experiență veritabilă pentru că nu mai include noutatea, uimirea, viața. Este doar o repetiție a identicului, închisă în propria sa moarte, un joc al totalității fără infinit, așa cum gândea Levinas aceste două concepte. Or liturghia este o repetiție a non-identicului, un eveniment, o experiență a ospitalității și transfigurării propriei finitudini[17]. Prin urmare, este necesar să distingem între teologia rațională

---

[12] Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, trad. de Mircea Dumitru et al. (București: Humanitas, 2004), § 7.

[13] Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură*, vol. 1, trad. de Christian Ferencz-Flatz (București: Humanitas, 2011), § 58.

[14] Jean-Yves Lacoste, *Experiență și Absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului*, trad. de Maria Cornelia Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2001), 8.

[15] Lacoste, *Experiență și Absolut*, 183-4.

[16] Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă* (Craiova: Mitropolia Olteniei, 1986), 312.

[17] Vezi Christina M. Gschwandtner, *Welcoming Finitude: Toward a Phenomenology of Orthodox Liturgy* (New York: Fordham University Press, 2019), 197.

și teologia mistică sau apofatică. Cea dintâi este o figură a metafizicii care și-a atins apogeul în marile sisteme medievale – fapt ce nu reduce gândirea medievală la un raționalism fără mistică; cea de-a doua însă ține de Revelație și, așa cum o descrie Vladimir Lossky, este „o spiritualitate care exprimă o atitudine doctrinară”[18]. Pentru că exprimă viața și este legată de viață, teologia mistică sau apofatică este mai potrivită pentru a înțelege Liturghia.

Fiind în primul rând *experiență*, liturghia are deci de-a face cu acest tip de gândire numit teologie apofatică. Vom înțelege apofatismul ca fiind mai mult decât o teologie negativă, deci mai mult decât exercițiul rațional al negării afirmațiilor teologice în scopul sublinierii necunoașterii lui Dumnezeu. În conformitate cu sensul apofatismului, exprimat de Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, negațiile depășesc afirmațiile fără a fi contrare unele altora. De aceea, vom înțelege prin apofatism experiența tainei incomprehensibile a lui Dumnezeu, experiență care depășește limbajul afirmațiilor și negațiilor, deși se bazează pe acesta. Există trei momente în apofatism, momente pe care le avem în vedere aici: un moment afirmativ, un moment negativ – care înseamnă o depășire a celui anterior – pentru a ajunge la un al treilea moment, al experienței misterului divin. De exemplu, într-un prim moment, Dumnezeu este înțeles ca iubire, în conformitate cu numele dat de Noul Testament; dar, într-un al doilea moment, se poate spune că El nu este iubire, fiind mai mult decât înțelegem noi prin acest termen, fără ca această negație a iubirii să susțină că Dumnezeu ar fi ură; și, în momentul al treilea, Dumnezeu este o unire de dragoste, o taină infinită și de necuprins cu mintea. Niciunul din numele lui Dumnezeu nu se epuizează în formularea sa afirmativă, nici în negație, ci caută întâlnirea și experiența mistică. Este un „apofatism trăit”[19], în care Taina este într-un anume fel împlinirea cuvintelor Revelației, este viața însăși ca experiere a misterului divin, viață care nu se oprește nici la doctrină, nici nu cade în magie. Cuvântul „taină” nu era la început limitat la cele șapte taine, ci cuprindea conținutul întreg al credinței creștine exprimat în credința mântuirii lumii și omului de către Hristos[20]. Liturghia păstrează încă supremația tainei asupra cuvântului, în virtutea faptului că experiența lui Dumnezeu în liturghie este prin excelență o experiență apofatică. O analiză a lumii liturghiei, a comuniunii, a rugăciunii și a credinței religioase va încerca să arate că apofatismul, înțeles ca taină incomprehensibilă a lui Dumnezeu, reprezintă dimensiunea *sine qua non* a liturghiei, orizontul ei autentic, chiar dacă, din punctul de vedere al experienței, este trăită în grade și intensități diferite de către fiecare participant. Și, pornind de

---

[18] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Vasile Răducă (București: Anastasia, s.a.), cap. I.

[19] Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, 431.

[20] Schmemann, *Euharistia, Taina Împărăției*, 220-1.

aici, că gândirea apofatică implicată în liturghie ar putea fi considerată una dintre depășirile onto-teologiei.

O lume transfigurată

Înțeleasă fenomenologic, lumea cuprinde atât lumea naturală, cât și lumile ideale, ce apar ca „sens de lume"[21]. Realul prin excelență[22], care se constituie fenomenologic ca o unitate care nu este dată niciodată fără rest, niciodată ca o integralitate, lumea se îmbogățește pe măsura cercetărilor noastre, „prin intuiții simple și categoriale, parțial prin semnificații"[23]. Este, fenomenologic vorbind, o lume a experienței, „un sălaș în care locuim"[24], în raport cu care trăirile eului sunt indubitabile, fără ca lumea însăși să cadă în dubitabilitate. Îndoiala cu privire la existența lumii, pe care Descartes o folosea ca metodă, *„poate fi concepută*, și anume tocmai pentru că posibilitatea neființei nu este niciodată principial exclusă", dar – susține Husserl – ea nu se impune, „în fața enormei puteri de convingere a experienței concordante"[25].

Pentru Heidegger, faptul-de-a-fi-în-lume este un existențial, care ține de constituția fundamentală a *Dasein*-ului[26]. Ca orizont al deschiderii în care apar toate raporturile cu ființarea de la un anumit moment, lumea este definitorie pentru *Dasein* căci, în interiorul ei, poate să-și exerseze autenticitatea sau să se lase pradă căderii, pierzându-se pe sine în favoarea ființării pe care o cunoaște. Având statut *a priori*, lumea este orizontul care nu poate fi depășit (intranscendabil) și care oferă condițiile de posibilitate ale experienței; ea „nu este ființarea, ci condiția sub care este dată ființarea"[27].

Nu în ultimul rând, lumea este „un sistem de semnificații", o „lume de gânduri" deja dobândite, fără sinteză continuă. Lumea antepredicativă, lumea trăită a cărei experiență o avem, ne dezvăluie nu un subiect kantian care este în lume, ci pe cineva care *are* o lume – lumea semnificațiilor deja înțelese sau chiar preînțelese.

---

[21] Edmund Husserl, *Idei*, vol. 1, p. 535 [H 336–337].

[22] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, trad. de Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu (Oradea: Aion, 1999), 466.

[23] Edmund Husserl, *Cercetări logice*, vol. 2/3: *Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii, Partea a treia: Cercetarea 6: Elemente ale unei clarificări fenomenologice a cunoașterii*, trad. de Bogdan Olaru (Bucureşti: Humanitas, 2009), [H 729].

[24] Jean-Yves Lacoste, *Timpul – o fenomenologie teologică*, trad. de Maria Cornelia Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2005), 35.

[25] Husserl, *Idei*, 175 [H 98–H 99].

[26] Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă (Bucureşti: Humanitas, 2002), §§ 12 sqq.

[27] Lacoste, *Experiență și Absolut*, 17, § 3.

Este o lume a gândurilor, prezentă deja în operațiunile noastre, o lume pe care ne bazăm ca pe o certitudine pentru a merge mai departe[28].

Liturghia este la rândul ei o „lume” ce se constituie fenomenologic și teologic deopotrivă. O privire atee sesizează doar că lumea liturghiei este o lume nenaturală. Intenționalitatea trebuie dublată de hermeneutică pentru a sesiza ce anume pretinde liturghia că se întâmplă aici. Raporturile liturghiei cu lumea non-liturgică sunt multiple: liturghia poate fi „un «simbol» sau o parte specială a vieții noastre unde practicăm cu o intensitate mai mare ceea ce ar trebui să definească întregul vieții noastre”[29]; poate fi adevărata lume, „patria omului”, unde „toate îi sunt cunoscute și familiare” și unde „vorbește limba maternă”[30]; poate fi locul în care se revelează sfințenia existentă a lumii[31]; dar, în cazul unei priviri atee, poate fi și un loc suspendat în iluzie, suprimat de rezistența non-religioasă a lumii empirice.

Binecuvântarea inaugurală a liturghiei ortodoxe – „Binecuvântată este împărăția Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt” – ne dezvăluie că lumea în care omul este chemat să intre este Împărăția lui Dumnezeu. „Taina Împărăției”, cum o numește Alexander Schmemann, are ca scop Euharistia, la care sunt așteptați să participe toți cei credincioși. Această lume liturgică nu anulează lumea cotidiană, a obiectelor și oamenilor, lumea empirică, numai că, prin structura sa iconică și simbolică, ea cheamă la transfigurare. Caracterul dublu al liturghiei, de lume prezentă și, deopotrivă, de Împărăție ce se va desăvârși în veacul viitor, implică o dinamică neîncetată, în care participarea omului poate pendula între, pe de o parte, experiența copleșitoare a întâlnirii tainice cu Hristos, și, pe de altă parte, experiența săracă, a neparticipării, neatenției și oboselii. Însă intenționalitățile liturgice fac ca lumea cotidiană, cu tot cu categoriile ei, să fie chemată la o transfigurare ce implică în mod necesar taina.

Din punct de vedere temporal, prin rememorarea trecutului și anticiparea viitorului, liturghia ne face contemporani cu Hristos. Hristos apare ca prezent tainic cu toate faptele Sale pentru noi, făcându-ne contemporani cu Răstignirea, cu Învierea și cu tot ce ne va dărui în viața viitoare. Însă el „nu suprimă temporalitatea noastră”, ci „o umple și ne ajută să trăim în ea veșnicia”. Această prezență a veșniciei în timp, prin credința în Hristos și actualizarea *acum*-ului liturgic, suspendă contradicția între timp și eternitate[32].

---

[28] Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, 166-7.

[29] Gschwandtner, *Welcoming Finitude*, 190.

[30] Vasilios Gondikakis, *Intrarea în Împărăție*, trad. de Ioan I. Ică jr. și protos. Paisie (Sibiu: Deisis, 2007), 69.

[31] Gschwandtner, *Welcoming Finitude*, 193.

[32] Marc-Antoine Costa de Beauregard și Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită: dialoguri la Cernica*, trad. Maria-Cornelia Oros (Sibiu: Deisis, 1995), 151.

Din punct de vedere spațial, prezența liturgică a lui Hristos umple și transfigurează spațiul, ajutându-se de arhitectura bisericii și de toate celelalte simboluri și icoane care evidențiază sacralitatea spațiului. Dacă experiența veșniciei, ca depășire a timpului, este trăită de om existențial, prin rugăciune, nu este mai puțin adevărat că simțirea prezenței lui Hristos înseamnă totodată și o experiență a depășirii spațiului. Este un „spațiu al ospitalității"[33] în care își găsește locul experiența iubirii.

Simbolurile și icoanele mărturisesc aceeași intenție de transfigurare a lumii naturale chemată să participe la inepuizabila taină a Împărăției viitoare. Pe lângă faptul că realismul liturgic – care afirmă că Împărăția lui Dumnezeu este, într-o anumită măsură, deja aici – poate fi amenințat de asalturile scepticismului sau de incapacitatea de participare deplină a credincioșilor, el poate suferi și din pricina interpretărilor simbolice închise care au pretenția de a explica totul definitiv, distrugând tocmai taina care constituie orizontul liturgic. O asemenea interpretare, care separă tacit simbolurile și icoanele, ajunge la un „simbolism de preînchipuire", în care fiecare obiect sau gest înseamnă ceva anume și exact din viața lui Hristos sau din Împărăția lui Dumnezeu. Exactitatea acestui simbolism care are defectul major de a suprima taina este criticabilă[34]: simbolul reprezintă o absență, o reamintire, o rupere între ceea ce este prezent și văzut (simbolul însuși) și ceea ce este absent (realitatea simbolizată); spre deosebire de simbol, icoana ilustrează o realitate care este prezentă prin ea în mod tainic, o „vizibilitate a invizibilului"[35], prin care invizibilul se oferă ca invizibil. De exemplu, locașul și forma bisericii, precum și actele care se săvârșesc în biserică sunt mai mult decât simple simboluri: sunt mijloace sensibile străbătute de acele lucrări[36]. De aceea, o mai corectă interpretare a simbolurilor ar fi cea asemănătoare cu interpretarea icoanelor, făcând ca simbolistica liturghiei să fie transfiguratoare. Cu toate că sunt transparente numai pentru credință, simbolurile creează o lume a Bisericii inundată de speranța Învierii viitoare: „Toate aceste simboluri, toate aceste gesturi ne scufundă în Trupul lui Hristos, în fluviul imemorial al comuniunii sfinților, vii și morți, morți care nu sunt morți, formând un timp, un spațiu, un limbaj gestual al ne-muririi, al morții contestate, nimicite, răsturnate într-o perspectivă de acum înainte pascală"[37].

Prin simboluri și icoane, Împărăția viitoare este anticipată în mod tainic în liturghie, chiar dacă este o anticipare nedeplină. Privită sub semnul apofatismului,

---

[33] Gschwandtner, *Welcoming Finitude*, 195.

[34] Schmemann, *Euharistia, Taina Împărăției*, 53.

[35] Jean-Luc Marion, *Idolul și distanța*, trad. de Tinca Prunea-Bretonnet și Daniela Pălășan (București: Humanitas, 2007), 31.

[36] Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, 71.

[37] Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei*, trad. de Eugenia Vlad (București: Christiana, 1996), 27.

am putea spune că momentul afirmativ este reprezentat de lumea naturală, negată însă prin intențiile transfiguratoare de deschiderile iconice ale liturghiei către misterul inefabil al Împărăției lui Dumnezeu. Este aici o formă de apofatism care depășește lumea și exprimă taina veacului viitor ca experiență liturgică, chiar dacă este doar o experiență a credinței.

Dialogul rugăciunii și depășirea onto-teologiei

Lumea liturghiei nu este mută: de la bun început se impune dialogul dintre oameni și Dumnezeu, prin intermediul unui al treilea, preotul. Pe de o parte, preotul, îmbrăcat diferit de credincioși, având un rol de conducător al Sfintei Liturghii, dezvăluie preoția lui Hristos, cea dată de sus. Prin preot vorbește Hristos și el e mijlocitorul, așa cum Hristos, ca Dumnezeu adevărat și om adevărat, este mijlocitorul între om și Dumnezeu. Pe de altă parte, preotul rostește cuvinte folosind persoana întâi plural, așadar, arătând că face parte dintre noi. Dialogul liturgic este o formă a rugăciunii în care comunitatea se roagă Dumnezeului indicat de preot, învățat de Biserică, „pe baza Sfintei Scripturi și a întregii tradiții”[38], iar nu unui sacru fără chip. Acest moment afirmativ are o importanță capitală, însă el nu anulează taina, ci se deschide către ea prin rugăciune.

Liturghia presupune o lucrare complexă a lui Hristos, care cuprinde forme de expresie multiple: taine și ierurgii, citirea cuvântului Scripturii, mărturisirea credinței apostolice, tâlcuirea cuvântului prin predică și cântări. Gândirea și rugăciunea sunt legate între ele: prin cuvânt sunt descoperite sensurile rugăciunii, dar rugăciunea nu poate fi înlocuită de cuvânt: „auzind cuvântul [ascultătorii] trebuie să se roage, nu numai să gândească”[39]. Echilibrul acestei legături elimină riscurile separării care ar putea conduce fie la raționalism, un fel de gândire ce nu mai are nevoie de rugăciune, fie la pietism, un exces al sentimentalismului ce ignoră gândirea. „Gândirea întregului rămâne *gândire*, și nu sentiment. Respins este nu intelectul, ci un intelectualism unilateral”[40].

Există în liturghie rugăciuni de mulțumire, cerere, doxologie și mărturisire în care se dezvăluie unirea lumii omului cu cea a Împărăției lui Dumnezeu, într-o comuniune care îi cuprinde nu doar pe cei vii și morți, păcătoși și sfinți, ci și cosmosul în întregul lui. Descoperirea „Bisericii ca rugăciune”[41] – pe care o face liturghia – mărturisește jertfa sinelui care se roagă și, mai ales, legătura personală ce caracterizează rugăciunea: „Rugăciunea este o stare de interioritate reciprocă între

---

[38] Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, 639.

[39] Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, 142.

[40] Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, 62.

[41] Schmemann, *Euharistia, Taina Împărăției*, 89.

cel ce se roagă și Dumnezeu”[42], „o «perihoreză»”, „un du-te vino între Dumnezeu și mine”[43]. Această legătură se explică și prin faptul că Dumnezeu și omul se roagă împreună. De exemplu, chemarea Duhului Sfânt este o lucrare sinergică, a omului și a Duhului însuși, deși lucrarea Duhului rămâne tainică. Duhul este Cel care dă putere omului să cheme, el oferă darul chemării; dar El este cel ce se roagă în om cu „suspine negrăite” (Romani 8, 26). A recunoaște chiar în chemarea noastră lucrarea darului lui Dumnezeu este un act de supremă smerenie. De fapt, smerenia însoțește ca virtute a recunoașterii prezenței și lucrării lui Dumnezeu toate actele omului, chiar și credința. Nimic nu este doar la măsura omului, în toate ale omului lucrează deja prezența harului lui Dumnezeu, care deschide finitudinea umană către infinitatea lui Dumnezeu.

Care este rolul gândirii teologice în această experiență a rugăciunii? Într-o descriere fenomenologică a rugăciunii inimii, Natalie Depraz elimină orice discuție despre dogmatică, pe care o consideră teologie rațională[44]. Însă, după cum am văzut mai sus, gândirea și rugăciunea se presupun. În textul amintit, descrierea fenomenologică a rugăciunii ca experiență a omului impune o abordare strict filosofică. Isihia, trezvia, plenitudinea – cu care se asociază darul lacrimilor – toate acestea sunt comparate cu momentele reducției fenomenologice. Însă problema intervine tocmai în neluarea în discuție a invizibilului, a lui Dumnezeu și a tipului special de credință – în cazul de față ortodoxă – care se fenomenalizează astfel. Fiindcă descrierea fenomenologică, în calitate de parte *văzută*, este doar o față a medaliei; teologia oferă cealaltă față. Așadar, cât de justificată este însă o abținere (*epoché*) în acest domeniu în care contează atât de mult datele credinței? În rugăciune, în experiența mistică, nu este important extazul omului, înțeles ca o experiență fără chip, ateologică, mistica non-referențială, subiectivă, poetică, impersonală chiar; importantă este comuniunea cu Dumnezeul personal devenit om, cu Hristos, prin harul Duhului Sfânt. Însemnătatea învățăturii dogmatice diferențiază mistica ortodoxă de alte mistici. De aceea, chiar când vorbim fenomenologic despre rugăciune, ar trebui luat în discuție, fie doar ca posibilitate care structurează experiența, tipul de învățătură și de credință, adică teologia. Rugăciunea poartă chipul gândirii teologice. Chiar dacă fenomenologia nu decide asupra adevărurilor teologice, ea nu se poate restrânge doar la o fenomenologie *noetică*, incapabilă să discute dimensiunea noematică din pricină că aceasta se fenomenalizează doar teologic.

---

[42] Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, 668.

[43] Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, 154.

[44] Natalie Depraz, „Pratiquer la réduction : la prière du coeur,” *Laval théologique et philosophique* 3 (2003): 503, https://doi.org/https://doi.org/10.7202/008792ar, https://id.erudit.org/iderudit/008792ar.

Prin urmare, deși *experiență* într-o măsură copleșitoare, liturghia nu elimină *credința*. Ca expresie a teologiei ortodoxe, liturghia vorbește despre o experiență care nu este una subiectivă, ci eclezială: experiența liturgică este o experiență în acord cu învățătura Bisericii. Aparținându-i omului, dar primită în dar, credința constituie partea *văzută* a realității istoriei mântuirii și, totodată, una dintre condițiile comuniunii cu Dumnezeu. Spiritualitatea ortodoxă angajează întreaga ființă a omului, de aceea și liturghia înseamnă viață, comuniune și, în același timp, manifestare a unității de credință. Toate aceste trei trăsături se regăsesc în liturghia ortodoxă, care nu le separă, ci le unește. Unitatea de credință înseamnă în primul rând viață și comuniune, apărând ca o condiție de posibilitate non-transcendentală pentru liturghie. Credința își păstrează cu atât mai mult importanța cu cât deține o dimensiune apofatică. Liturghia „hrănește comuniunea spirituală între creștini cu conținutul negrăit de adânc și de bogat al credinței creștine”[45], afirmație care subliniază dimensiunea apofatică și mereu revelatorie a credinței. Departe de a fi un set de afirmații care nu angajează omul, credința este un conținut ce se dovedește, în experiența liturgică, inepuizabil. „Toată liturghia este […] plină de mărturisirea dreptei credințe”[46]. Căci „nu din Euharistie rezultă dreapta credință, ci din dreapta credință rezultă Euharistia adevărată, sau întâlnirea cu adevăratul Hristos”[47]. De aceea, încă din Biserica primară, Euharistia este legată de unitatea de credință a participanților.

Solidaritatea dintre cei de aceeași credință este vizibilă în ecteniile care se rostesc, în rugăciunile unora pentru ceilalți. „Unitatea supra-ontologică a Bisericii”[48] este mistică, în calitate de trup al lui Hristos, dar este și vizibilă în timp și spațiu prin unitatea de credință. Rugăciunea ecteniei pentru dreptcredincioși și pentru episcopi este o rugăciune pentru menținerea Bisericii în această „unitate în tot spațiul și de-a lungul generațiilor în aceeași dreaptă credință”[49]. De asemenea, unitatea de credință este vizibilă la rostirea împreună a Crezului.

Această legătură dintre dogmatică și experiență se întemeiază pe concepția că învățăturile dogmatice sunt „expresie a experienței lui Hristos”, iar caracterul neclintit al dogmelor nu stă în logica umană, ci în această experiență ce exprimă un

---

[45] Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, 8.

[46] Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, 638.

[47] Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, 653.

[48] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2 (București: EIBMBOR, 1997), part. IV, I, B, 3, a.

[49] Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, 269-70.

nou mod de viață[50]. Prin Duhul Sfânt, Biserica a dat lumii Evangheliile și dogmele în scopul deplinătății vieții celei noi, iar nu cu intenția de a face filologie sau filosofie[51].

Dogmele sunt, așadar, temeiuri ale vieții creștine din care s-au ivit și către care trimit. Efect și cauză în același timp pentru viețuirea creștină, ele păstrează adevărul unei comunități care este comunitatea lui Hristos și a Sfinților Apostoli. Credința vizibilă în dialogul rugăciunii se bazează pe cuvinte, dar avansează neîncetat către taina inefabilă. Apofatismul, ca experiență a tainei, nu lipsește din credință, ci dimpotrivă, îi conferă adevărata dimensiune.

Întrucât teologia care structurează liturghia folosește uneori cuvinte din limbajul metafizicii, ar trebui să ne întrebăm acum în ce măsură forța acestor cuvinte nu o transformă în onto-teologie. Liturghia vorbește despre Dumnezeu în termeni de ființă și cauză: Dumnezeu este, „pururea fiind și același fiind”, ne-a adus „de la neființă la ființă” (Rugăciunile de sfințire a Cinstitelor Daruri). Însă trebuie răspuns că aceste ecouri metafizice din rugăciunile liturgice nu transformă gândirea doxologică a liturghiei în onto-teologie din pricină că „jocurile de limbaj”, cum ar spune Wittgenstein, și contextele folosite sunt diferite. Contextul liturgic marcat de supremația rugăciunii nu este un context metafizic și nu are drept scop o concluzie teoretică, afirmată de puterea filosofică a rațiunii umane. Dimpotrivă, jocul de limbaj al liturghiei are ca intenție realizarea unei comuniuni divino-umane care merge până la realismul Euharistiei și care, chiar dacă folosește concepte metafizice, le schimbă sensul, transformându-le în vehicule ale tainei. Apofatismul este aici salvator. Acest fapt este vizibil în recitarea în comun a Crezului care vorbește despre „deoființialitatea” Fiului cu Tatăl, în termenii ontologiei și teologiei deopotrivă, fără a transforma această mărturisire într-o onto-teologie. Contextul liturgic și o intenționalitate apofatică mereu activă spre taina lui Dumnezeu transfigurează conceptele umane în concepte iconice, în maniera în care lumea liturghiei produce această transfigurare și în cazul altor elementele ale sale. Aici precizia limbajului este importantă, fiindcă teologia catafatică este importantă. Însă în chiar exercițiul negațiilor din teologia apofatică, „negațiile nu sunt contrare afirmațiilor”[52] (Sf. Dionisie), ci sunt depășiri în direcția tainei Dumnezeului celui de necuprins cu mintea. Raportarea la infinitatea și incognoscibilitatea divină transformă rugăciunea într-un exercițiu apofatic, care depășește pe cele cunoscute în căutarea Celui dincolo de toate. Această mișcare de progres nu anulează credința și adevărurile ei; numai că îi dezvăluie acum adevărata realitate, de experiență apofatică: credința devine trăire a tainei lui Dumnezeu și viață eclezială.

---

[50] Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă,* part. IV, I, B, 3, a.

[51] Gondikakis, *Intrarea în Împărăție,* 22.

[52] Dionisie Areopagitul, „Teologia mistică,” în *Despre numele divine. Teologia mistică,* trad. de Marilena Vlad (Iași: Polirom, 2018), I, 3.

Taina comuniunii

Lumea liturghiei este o experiență a comuniunii, o lume a oamenilor care se întâlnesc între ei și cu Dumnezeu în Biserică. Așa cum o arată cererile și rugăciunile care se fac pentru întreaga Biserică, vii și morți, comuniunea liturgică depășește individualismul situării omului singur înaintea lui Dumnezeu. Totul este exprimat la plural în liturghie, prin „noi”, atât în rugăciuni, cât și în cântări. Comuniunea cu Dumnezeu trece prin comuniunea cu aproapele și comuniunea cu aproapele se întemeiază pe comuniunea cu Dumnezeu. Comuniunea divino-umană – temă centrală în teologia Părinților greci, de la Ignatie, Irineu, Atanasie și Părinții capadocieni, trecând prin Dionisie, Maxim, Ioan Damaschinul, până la Grigore Palama[53] – este exprimată și în liturghie, întărind ideea generală a creștinismului înțeles în logica unei comuniuni: „creștinismul este marea taină a comuniunii personale […], marea taină a creșterii persoanei din viața altei persoane și în ultimă analiză din viața Persoanei lui Hristos, plină de infinitatea dumnezeiască”[54].

Însă comuniunea este rezultatul jertfei de sine, al depășirii individualismului și al înțelegerii că deschiderea către celălalt și către Dumnezeu implică transcenderea egoismului propriu. Chiar dacă liturghia afirmă că „tot binele de la Tine este, Părintele luminilor”, nu este vorba despre o pasivitate a omului aici ori despre o așteptare a coborârii harului, fără vreun fel de pregătire personală. Omul, prin jertfa și lucrarea sa, se face vrednic de întâlnirea cu Dumnezeu. Nicio pasivitate nu este gândită aici, deși putem înțelege *diferența infinită* dintre puținul urcușului omului și abisala coborâre a lui Dumnezeu care lucrează chiar în urcușul omului. Hristos se coboară pentru a-l ridica pe om, Se jertfește pentru a-l mântui, oferind astfel un model al jertfei de sine.

Liturghia catehumenilor – care se celebrează înainte de liturghia jertfei lui Hristos – ne pregătește, prin cuvânt și învățătură, pentru ceea ce urmează. Iar jertfa lui Hristos care se realizează în liturghie îi îndeamnă și pe participanți la depășirea de sine. Darurile credincioșilor, pâinea și vinul aduse pentru a fi sfințite, sunt și daruri ale sinelui cu întreaga lui viață, adus la rândul lui pentru a fi sfințit. Liturghia ne învață că sfințirea e legată de jertfă, iar că jertfa pentru celălalt, chiar când ajunge până la moarte, nu e o pierdere. Pierderea sinelui în liturghie este recâștigare de sine, nu anihilare, căci prin jertfă, omul „sporește în viață, dăruindu-și viața”[55].

Mai mult decât o aventură individualistă, comunitatea liturgică afirmă realismul unei participări împreună cu ceilalți la taina lui Dumnezeu. Suntem departe de acel *amor Dei intellectualis* al lui Spinoza, în măsura în care progresul spiritual nu are

[53] Aristotle Papanikolaou, *Being With God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* (Paris: University of Notre Dame Press, 2006), 155.

[54] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, part. IV, II B 3.

[55] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 473.

loc numai prin contemplație intelectuală, ci prin participare la taina Întrupării Fiului lui Dumnezeu[56], și la împărtășirea cu Trupul și Sângele Lui. Liturghia este, după cum afirma Olivier Clément, „trupeasca Liturghie"[57], în care credincioșii participă trup și suflet la misterul care „se celebrează în fiecare credincios și în toată comunitatea liturgică"[58].

Realismul liturgic este cel mai vizibil în Taina Euharistiei. Euharistia nu este nici simbol, nici icoană, ci realitate deplină a Trupului și Sângelui lui Hristos, o realitate pe care doar privirea teologică, doar ochii credinței o pot vedea. Nicolae Cabasila, unul dintre sfinții care au accentuat realitatea Euharistiei, aducea următoarele argumente în favoarea realității Trupului și Sângelui lui Hristos în Euharistie: (1) Hristos a spus, la Cina cea de Taină, „Acesta este Trupul meu… Acesta este sângele Meu…" (Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,17-20); (2) El a poruncit „Aceasta să faceți întru pomenirea Mea" (Lc 21,49); (3) Hristos a dat Apostolilor și puterea de a o face, prin trimiterea Duhului Sfânt, care se pogoară până astăzi pentru a preface darurile în Trupul și Sângele lui Hristos; „Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede și nici nu-L cunoaște; voi însă Îl cunoașteți, căci cu voi rămâne și întru voi este" (In 14,17); (4) Hristos însuși rămâne cu noi până la sfârșitul veacurilor, după cum a făgăduit (Mt 28,20); Sfințirea Darurilor în liturghie „se înfăptuiește întocmai după cererea și rugăciunile preotului"[59]. Prin realismul euharistic – imposibil de văzut în afara credinței –, experiența apofatică a omului în liturghie nu slăbește, ci devine mai adâncă.

Participarea și comuniunea liturgică dezvăluie, totodată, realismul unei iubiri care-și are izvorul în iubirea lui Dumnezeu care s-a coborât până la condiția de om. Kenoza (*kenosis*) divină, ca auto-negație a lui Dumnezeu de dragul omului, până la cruce și moarte, devine abnegație divină față de om, „iubire nebună". Liturghia realizează o comuniune de dragoste, o unitate între participanți care, întemeindu-se pe iubirea lui Dumnezeu, mărturisește că „iubirea este unicul criteriu al Bisericii"[60]. Se poate da chiar o definiție a liturghiei pornind de la iubire: „Liturghia

---

[56] A. Louth remarcă faptul că această trecere de la *theosis* prin contemplație, ca la Origen, la *theosis* ca realism al Întrupării se observă încă din opera Sf. Atanasie cel Mare. Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. de Elisabeta Voichița Sita (Sibiu: Deisis, 2002), 114.

[57] Clément, *Trupul morții și al slavei*, 22.

[58] Gondikakis, *Intrarea în Împărăție*, 85.

[59] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, trad. de Ene Braniște (București: EIBMBOR, 1997), 64-5.

[60] Schmemann, *Euharistia, Taina Împărăției*, 141.

este mediul trăirii și cunoașterii de către noi a iubirii personale dumnezeiești, ca supremul sens, sau «lumina adevărată», plenară a existenței”[61].

În *Fenomenul erosului*, Jean-Luc Marion vorbea despre asigurarea împotriva zădărniciei, pe care certitudinea carteziană a existenței *ego*-ului nu o poate da, și pe care o dă însă iubirea[62]. Această asigurare nu era însă și o asigurare împotriva morții. Or întrebarea fundamentală la care răspunde liturghia este cea referitoare la moarte: Voi putea învinge moartea? Răspunsul oferit de lumea empirică și de experiența finitudinii nu este mulțumitor. A învinge moartea prin ignorarea ei, ca Epicur, nu înseamnă decât a sublinia ruptura dintre cele două regimuri ontologice, cel al ființei și cel al neființei. Liturghia însă ne dă această asigurare împotriva morții, prin oferirea împărăției Sfintei Treimi, o împărăția a iubirii, în care, prin Euharistie, devenim frații Fiului și fiii Tatălui. Devenim mai buni, în progresul participării noastre liturgice, prin jertfa de sine și prin primirea darului Duhului Sfânt, prin Euharistie[63]. *Asigurarea liturgică* este o asigurare prin credință, prin experiență și prin faptul că devenim mădulare ale trupului mistic al lui Hristos. Și fără a separa credința de dragoste, se poate spune că asigurarea prin credință este o împărtășire de dragostea lui Hristos, prin Duhul Sfânt, dragoste trăită în liturghie cu intensități diferite și la măsura spirituală a fiecăruia.

Nu există comuniune liturgică în absența apofatismului. Creat după chipul lui Dumnezeu, omul este o ființă a tainei, la fel cum Dumnezeu este tainic; comuniunea dintre ei presupune această posibilitate de înaintare la nesfârșit care nu anihilează taina. Dimensiunea cea mai autentică a iubirii care se manifestă prin această comuniune divino-umană și inter-umană este tocmai capacitatea de a nu epuiza taina celuilalt, ci de a o spori. Apofatismul comuniunii liturgice indică depășirea oricăror reducții ideologice seculare în vederea sublinierii unei demnități cu adevărat ireductibile a omului, înțeles ca partener de dialog al lui Dumnezeu și ca „dumnezeu după har”.

Se poate vorbi în liturghie de prezența unei intenționalități principale – o intenționalitate apofatică – îndreptată către Dumnezeu și către tainica Lui prezență. Ea se revelează și prin celelalte intenționalități liturgice îndreptate către participanții la liturghie, către elementele constitutive ale ritualului – icoane, simboluri, gesturi, cuvinte – elemente ce constituie momente catafatice ajutătoare în trăirea tainei lui Dumnezeu. Intenționalitatea apofatică vizează prezența tainică a lui Hristos în liturghie, care nu poate fi redusă la metafizica prezenței. Această prezență apofatică, sesizabilă în afara liturghiei în împrejurările vieții, este trăită aici în dialogul cu

[61] Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, 609.

[62] A se vedea meditația I, „Despre o reducție radicală”, în Jean-Luc Marion, *Fenomenul erosului. Șase meditații*, trad. Maria Cornelia Ică jr (Sibiu: Deisis, 2004).

[63] Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, 713.

Hristos și mai ales în Euharistie. Sunt moduri ale tainei imposibil de sesizat de către rațiunea lipsită de credință. De aceea se poate spune că, în liturghie, comuniunea este apofatică, fiindcă orizontul iubirii pe care liturghia îl deschide este tainic și nesfârșit. Indiferent de momentele liturghiei, omul pune în lucrare acea intenționalitate apofatică îndreptată spre Hristos care învață, care se jertfește și care îndumnezeiește, prin lucrarea Duhului Sfânt.

Concluzii: experiența liturgică și apofatismul

Liturghia este apofatică, „…plină, de nedespărțit de sensul tainei și de sensul Întrupării”[64], adică este o experiență a misterului divin. Întrucât depășește ceea ce înțelegem prin experiență în filosofie, care presupune mai întâi de toate un obiect al experienței, Lacoste a folosit aici termenul de „inexperiență”[65]. Chiar atunci când vorbim fenomenologic despre experiența umană în liturghie, acceptăm că aceasta este o experiență caracterizată de o intenționalitate umană îndreptată către taină. Este o intenționalitate apofatică, orientată, din punct de vedere noetic, spre misterul divin; din punct de vedere noematic, intenționalitatea apofatică străbate simbolurile, icoanele, dogmele sesizând mai multul adâncului incognoscibil al lui Dumnezeu. Nicio cunoaștere prezentă în liturghie nu oferă vreo totalitate închisă, vreo deținere prealabilă care să nu mai aibă nevoie de apofatism. Experiența liturgică, aidoma cunoașterii lui Dumnezeu, este o experiență a tainei.

Dimensiunea apofatică a liturghiei ortodoxe este multiplă. Există, mai întâi, o intenționalitate apofatică principală către Dumnezeul cel mai presus de cunoaștere, pe care o deschide chiar credința înțeleasă în primul rând ca viață și experiență. A ști în ce crezi nu anulează faptul că Dumnezeu rămâne incognoscibil în ființa Sa, făcându-Se cunoscut în energiile Sale necreate, după măsura și vrednicia fiecăruia. În nicio cunoaștere a omului, Dumnezeu nu își pierde incognoscibilitatea și taina. Lumea liturghiei este plină de mister și de prezența apofatică a Dumnezeului care nu poate fi redus la nicio metafizică a prezenței. Există, în al doilea rând, intenționalitatea îndreptată spre comuniunea cu ceilalți, care nu se substituie intenționalității fundamentale către Dumnezeu, ci o dezvăluie odată cu adevărul că și oamenii sunt taine inepuizabile, creați după chipul lui Dumnezeu. Comuniunea cu ceilalți este impregnată de acest simț al tainei, de iubirea pe care Dumnezeu ne-o cere, prin renunțarea la egoismul propriu. În al treilea rând, rugăciunea exprimă o importantă dimensiune apofatică, pentru că aici discursul predicativ al credinței este înlocuit cu cel doxologic, al rugăciunii și al dragostei. Nu în ultimul rând, chiar Euharistia se

[64] Clément, *Trupul morții și al slavei*, 22.

[65] Lacoste, *Experiență și Absolut*, 66, § 19.

dezvăluie ca un fenomen apofatic, în care comuniunea cu Dumnezeu este o realitate de o adâncime infinită.

O consecință a acestui apofatism liturgic se referă la cuvintele din limbajul metafizicii care apar în liturghie. Dumnezeu este numit „cauză” și „ființă”, fapt care demonstrează că nu conceptele îl reduc la un zeu al metafizicii, ci „jocul de limbaj” în care ele sunt folosite. Atunci când puținele, de altfel, concepte metafizice sunt utilizate în contextul liturghiei, ele nu îl reduc pe Dumnezeu la un zeu onto-teologic. De aceea, gândirea teologică pe care ne-o dezvăluie liturghia ar putea fi considerată o gândire mai adecvată Dumnezeului divin, în măsura în care se acceptă că este vorba aici de o gândire. Chiar când are în fundal credința, intenționalitatea apofatică este orientată către taina de necuprins a lui Dumnezeu, ca parte a unei experiențe complexe al cărei scop este comuniunea reală a omului cu Dumnezeul cel viu, Cel de necuprins cu mintea.

*

Dedic versiunea română a acestui text Părintelui Ioan Chirilă, la împlinirea a 60 de ani, urându-i din toată inima: La mulți ani, sănătate și realizări de excepție! El este cel care, având mereu cuvintele Învierii, le exprimă cu inteligență și har, ajutându-ne și pe noi, pe ceilalți, să le iubim pentru a le putea înțelege.

Temeiuri biblice și canonice pentru asumarea împlinirii omului în slujirea bisericească

Patriciu Vlaicu
preot conferențiar universitar doctor
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca

Omul, făcut după chipul și asemănarea Ziditorului, a primit de la Dumnezeu porunca de a crește (Fac 1,28)[1], aceasta fiind, de fapt, o chemare spre împlinire. Din păcate, ascultând de instincte mai mult decât de cuvântul lui Dumnezeu, el s-a făcut părtaș unei degradări, consecință a ruperii legăturii de încredere în care a fost așezat.

Dumnezeu nu putea lăsa umanitatea neîmplinită și, de aceea, a vestit calea prin care va fi reașezată în strălucirea cea dintâi (Fac 3,14), fără a stabili însă o îngrădire în timp, prețuind participarea liberă a omului la propria înnoire. Fiind mai presus de orice constrângere temporală, Părintele Ceresc a asumat o împreună-călătorie cu omul, într-un parcurs de zeci de veacuri de pedagogie discretă, printr-o lucrare a iubirii, răbdării, perseverenței, îngăduinței, dar în unele situații și a fermității.

La plinirea vremii, atunci când o tânără a putut să-și învingă propriile înțelegeri și să rostească „Fie mie după cuvântul Tău” (Lc 1,38), omului i-a fost deschisă Calea înnoirii[2].

Din această disponibilitate pentru asumarea chemării, neviciate de împotriviri omenești, Dumnezeu a pus început lucrării de restaurare a omului și a creației întregi, așa cum ne spune troparul Bunei-Vestiri[3]. Atitudinea Fecioarei Maria a fost prețuită și cinstită de Mântuitorul, arătând că toată umanitatea a fost cuprinsă în această participare la iconomia mântuirii[4]. Când femeia din mulțime a spus

[1] Serafim Rose face trimitere la cuvintele Sfântului Vasile cel Mare și la cele ale Sfântului Grigore de Nyssa, care vorbesc despre omul începuturilor și pun în evidență aceste aspecte. A se vedea Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, trad. de Constantin Făgețan (București: Sophia, 2001), 102.

[2] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1987), 100.

[3] „Astăzi este începutul mântuirii noastre și arătarea Tainei celei din veac. Fiul lui Dumnezeu, Fiu Fecioarei se face și Gavriil harul îl binevestește. Pentru aceasta și noi, împreună cu Dânsul, Născătoarei de Dumnezeu să-i strigăm: Bucură-te, cea plină de har, Domnul este cu tine!”. *Mineiul pe Martie* (Alba Iulia: Reîntregirea, 2001), 187.

[4] „Dacă Hristos izbăvește lumea, Maica Domnului o apără și aduce «dezumanizării» ei

„Fericit este pântecele care Te-a purtat și fericiți sunt sânii pe care i-ai supt!” (Lc 11,27), Mântuitorul a arătat că toți cei care ascultă Cuvântul Domnului și-l împlinesc au parte de aceeași binecuvântare (Lc 11,28).

Ascultând și urmând calea deschisă de Cuvântul Domnului, omul ajunge să trăiască împlinirea potențialului așezat în el.

Fiecare dintre noi ar trebui să fie preocupat de modul în care poate ajunge la împlinire și să înțelegem cum putem fi lucrători spre a desăvârși ceea ce a fost așezat de Dumnezeu în noi ca potențial.

Parcursul omului spre valorizarea înclinațiilor și pentru distingerea chemărilor și a vocației

De la o vârstă foarte fragedă omul se întâlnește cu o avalanșă de înclinații și porniri. Unele sunt dar dumnezeiesc așezat în interiorul firii omenești[5], altele sunt dezvoltări instinctuale și multe sunt influențări ale anturajului. Este foarte dificil ca omul să poată face distincția între acestea și, din păcate, dacă nu îi sunt oferite de timpuriu criterii autentice de discernere, ani din viață pot fi irosiți în rătăciri inutile sau chiar destructive, care pot duce spre risipire, descurajare și deznădejde.

Asumând glasul conștiinței și voia lui Dumnezeu în preocuparea de a nu zădărnici harul prin care Hristos este împreună-lucrător la desăvârșirea noastră (2Cor 6,1) omul ajunge să facă distincția între diferitele chemări și să avanseze spre împlinire, să ajungă la asumarea chemării chemărilor, alegerea de viață, care poate fi numită și vocație.

Această lucrare de avansare spre împlinire a este de fapt o slujire, o participare la desăvârșirea în noi a ceea ce Dumnezeu a pus ca potențial. Fiecare om poate participa și la împlinirea celor din jur, printr-o sprijinire ancorată în valori și virtuți.

Slujitorul împlinește ceea ce stăpânul îi cere. Participarea lui este una de disponibilitate, în ascultare. Din acest motiv atunci când omul intră în logica slujirii trebuie să fie conștient că abandonează voia proprie și se încadrează în voia celui în numele căruia ostenește[6]. În acest proces nu este vorba de o anulare a voinței proprii ci este o participare, prin disponibilitate și credință la o lucrare care este mai presus de om.

---

mângâierea harului”. Vezi Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. de Gabriela Moldoveanu (București: Christiana, 2004), 180.

[5] J.C. Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. de Marinela Bojin (București: Sophia, 2001).

[6] Vezi D. Tselenghidis, *Har și Libertate în tradiția patristică a secololuiial XIV-lea*, trad. de Daniel Pupăză (Iași: Doxologia, 2015), 44.

Mântuitorul Hristos și-a încadrat lucrarea în această paradigmă. El ne pune înainte modelul desăvârșit al ascultării[7] și al simfoniei dintre gândirea Atotțiitorului și lucrarea omului.

Omul fiind conștient de potențialul de împlinirea a vieții lui cu ajutorul lucrării proniatoare a Tatălui nu trebuie să dorească obsesiv să dobândească anumite realizări pe care el le consideră importante. Trebuie să caute o împlinire în care trăirile lăuntrice se întâlnesc cu voia lui Dumnezeu și din această asociere sinceră vor decurge toate celelalte, depășind problemele cu care se confruntă în viață[8], despărțindu-se de cele lumești, așa cum ne spune Sfântul Apostol Pavel: „Vă îndemn, deci, fraţilor, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfăţişaţi trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească, și să nu vă potriviţi cu acest veac, ci să vă schimbaţi prin înnoirea minţii, ca să deosebiţi care este voia lui Dumnezeu, ce este bun şi plăcut şi desăvârşit" (Rom 12,1-2).

Căutând pacea și liniștea sufletească așa cum ne îndeamnă psalmistul (Ps 33,13), omul se așează pe traiectoria autentică a vieții. Acest aspect este subliniat și de Sfânta Evanghelie atunci când se vorbește despre sfatul dat de către Mântuitorul celor ce se îngrijesc de cele ale lumii (Mt 6,25-34)[9]. Răspunsul ne este un cuvânt lămuritor și în legătură cu modul în care trebuie să ne raportăm la diferite chemări, căutări, nevoi și așteptări. Chiar dacă, la o primă lectură, pericopa aceasta ar lăsa impresia că omul nu trebuie să se îngrijească de mâncare, îmbrăcăminte și altele necesare vieții, de fapt ni se arată că singura preocupare cu adevărat esențială este căutarea Împărăției[10]. Toate celelalte, despre care știe Dumnezeu că sunt

---

[7] In 5,30: „Eu nu pot să fac de la Mine nimic; precum aud, judec; dar judecata Mea este dreaptă, pentru că nu caut la voiaMea, ci voia Celui care M-a trimis."

[8] Pentru a înțelege modul în care Sfântul Ioan Gură de aur se raportează la răspunsul pe care dumnezeu îl dă fiecărui om care răzbate în credință prin viață vezi: Sf. Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, trad. de Cristian Spătărelu și Daniela Filioreanu (București: Egumenița, 2007).

[9] Mt 6,26-34: „Priviţi la păsările cerului, că nu seamănă, nici nu seceră, nici nu adună în jitniţe, şi Tatăl vostru Cel ceresc le hrăneşte. Oare nu sunteţi voi cu mult mai presus decât ele? Şi cine dintre voi, îngrijindu-se poate să adauge staturii sale un cot? Iar de îmbrăcăminte de ce vă îngrijiţi? Luaţi seama la crinii câmpului cum cresc: nu se ostenesc, nici nu torc. Şi vă spun vouă că nici Solomon, în toată mărirea lui, nu s-a îmbrăcat ca unul dintre aceştia. Iar dacă iarba câmpului, care astăzi este şi mâine se aruncă în cuptor, Dumnezeu astfel o îmbracă, oare nu cu mult mai mult pe voi, puţin credincioşilor? Deci, nu duceţi grijă, spunând: Ce vom mânca, ori ce vom bea, ori cu ce ne vom îmbrăca? Că după toate acestea se străduiesc neamurile; ştie doar Tatăl vostru Cel ceresc că aveţi nevoie de ele. Căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui şi toate acestea se vor adăuga vouă. Nu vă îngrijiţi de ziua de mâine, căci ziua de mâine se va îngriji de ale sale. Ajunge zilei răutatea ei".

[10] Sfântul Teofilact al Bulgariei tâlcuiește această pericopă subliniind că „Împărăția lui

necesare, se adaugă ca rezultat al orientării spre cele veşnice. Interesant este că Hristos ne cere doar să căutăm Împărăția, nu ne cere să o găsim. Din această stare de căutare a celor înalte va veni și dăruirea celor vremelnice necesare viețuirii de zi cu zi.

Dacă noi avem o căutare așezată pe temelii statornice, în coerența conștiinței creştine, Domnul iese în întâmpinarea noastră aducându-ne în dar roadele Împărăției.

Putem înțelege astfel că omul avansează spre împlinirea atunci când trăiește starea de pace și liniște, semn al comuniunii cu harul dumnezeiesc[11], în tot ceea ce face, prin care avansează spre mântuire și spre cunoștința adevărului (1Tim 2,4).

Cunoașterea adevărului nu este numai în raport cu lumea exterioară ci și cu omul însăși. A ajunge să ne cunoaștem propriul potențial este parte din vocația noastră, etapă importantă pentru a înțelege modul în care trebuie să ne raportăm la alegerile pe care le facem în viață, astfel încât să le sincronizăm cu lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu.

Pentru a ne încuraja în acest parcurs, Sfântul Petru Damaschinul spune: „După cunoștință, e alegerea omului, iar aceasta este începutul mântuirii. Ea constă în aceea că omul părăsește voile și cugetările sale și împlinește cugetările și voile lui Dumnezeu. Și de va putea să le facă acestea, nu se va afla în toata zidirea lucru sau îdeletnicire sau loc să-l poată împiedica să se facă așa cum a voit Dumnezeu la început să fie, după chipul și asemănarea Lui și, prin străduință, Dumnezeu după har, nepătimitor, drept, bun și înțelept, fie în bogăție, fie în sărăcie, fie în feciorie, fie în căsătorie, fie la conducere și întru libertate, fie întru supunere și robie, și, simplu vorbind, în orice vreme, loc și lucru”[12].

Cercetarea duhovnicească a darurilor în parcursul vieții

În relațiile omenești, atunci când ne manifestăm disponibilitatea față de cineva, îl întrebăm cu ce am putea fi de folos. La fel ar trebui să ne manifestăm și în relația noastră cu Dumnezeu. Când omul își caută împlinirea, este firesc să se întrebe care este menirea vieții sale. Cum poate să facă din viața lui o împlinire a ceea ce Dumnezeu binecuvintează?

Dumnezeu este dobândirea bunătăților, iar acestea se câștigă prin „dreptate”. De aceea, celui ce caută cele duhovnicești, i se adaugă și cele trupești, dintru iubirea de dăruire a lui Dumnezeu”. Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evangheliei de la Matei*, trad. de R.P. Sineanu şi L. S. Desartovici (București: Sophia, 2007), 202.

[11] Vezi Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, 257.

[12] Sf. Petru Damaschinul, „Cartea I,” în *Filocalia*, vol. 5, trad. de D. Stăniloae (București: EIBMBOR, 1976), 30-1.

Diferența dintre răspunsul dat de Dumnezeu și răspunsul dat de oameni constă în faptul că Părintele Ceresc vede în noi potențialul împlinire în toată complexitatea lui, pe când omul are doar anumite așteptări imediate.

Așadar este nevoie să înțelegem că răspunsul pe care ni-l dă Dumnezeu la căutare nu este unul după modelul omenesc. El potențează în noi darurile pe care le avem astfel încât slujirea pe care o propunem să fie și o împlinire a noastră. În loc să ne răspundă articulat printr-o anumită cale pe care să o deschidă dintr-o dată, el așteaptă să vadă modul în care noi avem capacitatea de a conlucra cu darurile așezate în noi. Binecuvântează deschiderea noastră spre diferite lucrări, rând pe rând, care ne pregătesc pentru împlinirea în slujire, adaptată fiecărei persoane.

În Epistola către Efeseni Sfântul Apostol Pavel ne mărturisește că Dumnezeu dăruiește omului har pe măsura darului (Ef 4,7)[13]. În epistola către Corinteni același Sfânt Apostol ne îndeamnă să râvnim la darurile cele mai bune (1Cor 12,31). Din așezarea împreună a acestor versete putem observa calea prin care omul poate să distingă între darurile care-i sunt puse înainte: Fiecare avem libertatea de a dori, de a râvni la darurile care sunt plăcute inimii noastre. În același timp ar trebui să înțelegem că doar darurile care sunt de la Dumnezeu primesc har și aduc rod autentic.

Se cuvine ca omul să aibă inițiative și râvnă pentru a împlini proiecte care i se par bune și după inima lui. În măsura în care ele sunt dar de la Dumnezeu, vor primi har și se vor realiza. În cazul în care nu se vor împlini, se vor stinge, dar dorite cu conștiință curată, ele se pot transforma într-o experiență de viață, care-l orientează pe om pe o cale din care se pot deschide alte oportunități autentic împlinitoare spre o vocație care inițial ar putea fi chiar nebănuită.

Multe inclinații, aptitudini, pasiuni sau preocupări ajung să fie vădite a fi etape ale vieții, aparent fără să aibă mare consistență, dar care influențează parcursul omului. Câtă vreme sunt primite onest și cu echilibru duhovnicesc, deși nu-l vor însoți toate pe termen lung în drumul spre împlinire, vor participa la întregirea frumuseții tabloului vieții. Totul este ca pe acest parcurs, mișcările lăuntrice să nu fie potrivnice conștiinței, valorilor și principiilor pe care omul le primește prin harul nașterii din Apă și din Duh.

Biserica, realitatea comunională în care omul se împlinește

Biserica, comuniunea celor care-l asumă pe Hristos în viața lor, icoană a Împărăției[14] ni se împărtășește, prin tainica lucrare a Harului, drept cadrul în care

---

[13] Ef 4,7: „Fiecăruia dintre noi, i s-a dat harul după măsura darului lui Hristos".

[14] Vezi Boris Bobrinskoy, *Le mistère de l'Eglise* (Paris: Cerf, 2003), 80.

noi participăm la viața trinitară[15] avansând spre o împreună-lucrare cu Dumnezeu. În această dinamică sunt antrenați toți credincioșii fiecare având menirea de a face roditor în el Chipul dumnezeiesc, progresând și realizând o viață de comuniune16 în care fiecare își asumă slujirea și primește să fie slujit.

Când Biserica primește în sânul ei un nou membru, încă de la primele rugăciuni săvârșite pentru cel „chemat la sfânta luminare" este vădită solicitarea unei implicări active în viața Bisericii, preotul cerând lui Dumnezeu ca acesta să devină vrednic ostaș, slujitor devotat al lui Hristos[17]. Rugăciunile ce preced afundarea cer de la Dumnezeu ca omul să ajungă să facă lucrătoare în el Darurile Sfântului Duh, „şi sporind aşezământul harului, să ia plata chemării celei de sus şi să se numere cu cei întâinăscuţi înscrişi în cer"[18].

Fiecare persoană are potențialul de a fi mădular viu[19], cu un rol efectiv în viața Bisericii. În rugăciunea pe care preotul o face la tunderea din cadrul Slujbei Botezului este explicit afirmată asemănarea acestui gest cu investirea pe care profetul Samuel o împlinește în numele lui Dumnezeu pentru David[20].

Astfel putem înțelege că prin conlucrare cu Harul în așezarea la care ne cheamă Dumnezeu fiecare avem potențialul de a deveni un apostol sporind așezământul harului[21], și făcând din fiecare viață în Hristos o apostolie.

Împreună-lucrarea cu Dumnezeu este confirmată și întărită de Harul care statornicește și desăvârșește omul în atitudinea asumată. În același timp trebuie să înțelegem că pentru ca Harul să fie lucrător trebuie să întâlnească voința omului angajată pe calea Împărăției.

În zilele noastre este mai important ca oricând ca fiecare creștin să-și asume participarea responsabilă la viața și slujirea Bisericii. Fiecare dintre noi trebuie să-și înțeleagă rolul de mădular viu al Trupului lui Hristos, într-o lume în care oamenii se poartă ca și cum Dumnezeu nu ar exista[22]. Vădirea asemănării cu Dumnezeu prin participarea conștientă și implicată la viața Bisericii, face ca Biserica însăși să fie receptată de către societate ca un factor de dinamism, pacificator și roditor prin faptele care îl dovedesc pe Hristos lucrător în lume.

---

[15] Vezi Sorin Șelaru, *Biserica laboratorul învierii* (București: Basilica, 2014), 13.

[16] Șelaru, *Biserica laboratorul învierii*, 301.

[17] *Aghiasmatar* (București: EIBMBOR, 2016), 20-1.

[18] *Aghiasmatar*, 42.

[19] *Aghiasmatar*, 30.

[20] N. Afanasieff, *Biserica Duhului Sfânt*, Patmos, trad. de Elena Derevici (Cluj-Napoca: Patmos, 2008), 64.

[21] Vezi S. Boulgacof, *L'Orthodoxie* (Paris, 1952), 156.

[22] Preafericitul Părinte Daniel definește secularizarea ca o neluare în seamă a existenței lui Dumnezeu. Vezi Daniel Ciubotea, *La joie de la fidelité* (Paris: Cerf, Istina, 2009), 217.

Fiecare mirean, pecetluit cu pecetea Darului Sfântului Duh este purtător în lume al roadelor duhului care sunt, după cum ne arată Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Galateni: „dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credinţa, blândeţea, înfrânarea, curăţia” (Gal 5,22-23). Astfel de atitudini nu pot fi îngrădite de nimeni și de nimic, „împotriva unora ca acestea nu este lege” (Gal 5,23). Ele sunt mijloace aflate la dispoziția fiecărui creștin, prin care poate fi transfigurată lumea.

Fiecare credincios care participă la viața Bisericii, se face părtaș Harului și este ales pentru a duce această lucrare în mediul în care își petrece cea mai mare parte a timpului, în anturajul personal și la locul de muncă.

Cei care participă la viața sacramentală și se fac părtași lucrărilor sfinte sunt oameni ai Împărăției și, așa cum ne arată Mântuitorul în pilda despre Împărăția lui Dumnezeu, sunt acel aluat amestecat cu trei măsuri de făină, pentru a dospi totul (Lc 13,21).

Biserica trebuie să-și asume rolul de *aluat care dospește frământătura* (Mt 13,33). Precum firul de făină, fiecare persoană primește fermentul împărăției, spre a fi integrată în aluatul ce este la rândul său ferment pentru toată umanitatea. Credincioșii care participă la viața Bisericii dobândesc o vitalitate care se transmite dincolo de limitele comunității. Pentru ca aceasta să aducă roade trebuie să existe o preocupare continuă spre curățirea atitudinilor, astfel încât mărturia să fie ziditoare și sfântă.

Sfântului Apostol Pavel în epistola către Romani, confirmă această înțelegere: „Iar dacă este pârga (de făină) sfântă, şi frământătura este sfântă; şi dacă rădăcina este sfântă, şi ramurile sunt” (Rom 11,16). De asemenea, ne avertizează în legătură cu pericolul trufiei care întinează plămada: „Semeţia voastră nu e bună. Oare nu ştiţi că puţin aluat dospeşte toată frământătura? Curăţiţi aluatul cel vechi, ca să fiţi frământătură nouă, precum şi sunteţi fără aluat; căci Paştile nostru Hristos S-a jertfit pentru noi” (1Cor 5,6-7). Așadar, de curăția și autenticitatea mărturiei fiecărui creștin depinde misiunea Bisericii. În această slujire trebuie să fim preocupați să-L facem lucrător pe Mântuitorul Hristos, stingând orice pretenție de merit din partea noastră care ar putea duce la semeție păgubitoare. Dacă disponibilitatea persoanei răspunde chemării lui Dumnezeu omul poate deveni purtător de Hristos, în măsura în care se leapădă de sine, își ia crucea și urmează celui ce a adresat chemarea (Mc 8,34).

Hristos, respectând libertatea, ne invită să fim părtași lucrării Sale în măsura în care ne lepădăm de noi înșine și Îl urmăm. Asumarea chemări este foarte importantă, deoarece doar prin buna folosire a libertății, angajamentul este deplin lucrător. Dacă ar exista vreo constrângere, participarea omului nu ar fi deplină, ar fi viciată în conținutul ei.

Eclesiastul ne spune: „Înaintea oamenilor este viaţa şi moartea şi oricare le va plăcea li se va da” (Eccl 15,17). În cartea Deuteronom Dumnezeu spune prin Moise: „Iată eu astăzi ţi-am pus înainte viaţa şi moartea, binele şi răul, poruncindu-ţi astăzi să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, să umbli în toate căile Lui şi să împlineşti poruncile Lui, hotărârile Lui şi legile Lui, ca să trăieşti şi să te înmulţeşti şi să te binecuvânteze Domnul Dumnezeul tău pe pământul pe care îl vei stăpâni” (Deut 30,15-16). În respectul acestei înțelegeri a libertății omului, Sfântul Apostol Petru ne vorbește despre modul în care trebuie să facem alegerile noastre pentru a rămâne în lucrarea Domnului: „Pentru aceea, fraţilor, siliţi-vă cu atât mai vârtos să faceţi temeinică chemarea şi alegerea voastră, căci, făcând acestea, nu veţi greşi niciodată.” (2Pt 1,10).

Suntem invitați astfel să punem temelie serioasă alegerilor, conștienți că prin asumarea a ceea ce pune Dumnezeu în inimă nu putem da greș. Din acest motiv este important să-L lăsăm pe Dumnezeu să înnoiască în cele din lăuntru ale noastre Duhul cel Drept, așezat în inima omului încă de la zidire. Acest duh al discernământului face ca dorirea să se întâlnească în mod firesc cu ceea ce Dumnezeu ne adresează ca și chemare.

Prima consecință a asumării chemării cu inimă curată și în deplină libertate este lepădarea de tot ceea ce încețoșează cele din interiorul nostru.

Sinele fiecăruia este asediat de o mulțime de stări, obiceiuri, neputințe, condiționări, moștenite sau dobândite din trăirile îndepărtate de Hristos, la care ne-au făcut părtași cei dinainte de noi și anturajul în care trăim. Prin cercetarea conștiinței și înnoirea continuă a vieții putem să ajungem la această lepădare de sine și să spunem împreună cu Sfântul Apostol Pavel: „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine. Și viața mea de acum, în trup, o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit și S-a dat pe Sine Însuși pentru mine” (Gal 2,20)

Odată atinsă această stare de curățire de tot ceea ce este egoist, omul poate să privească în interiorul inimii sale și să distingă chemările profunde care-i sunt adresate. Acolo omul se întâlnește cu propria-i cruce pe care trebuie să o poarte urmându-l pe Hristos pe calea apostoliei.

Adeseori cuvântul „cruce” și expresia „purtarea crucii” sunt folosite într-un sens în care evidențiază, în primul rând, suferințele și dificultățile vieții. Într-adevăr omul este chemat să asume jertfelnicia, să răstignească voința lui proprie, din iubire pentru lume și pentru împlinirea poruncilor lui Dumnezeu. În același timp ne putem întreba cum se poate împăca această înțelegere cu rostirea la care luăm parte în

fiecare duminică la Utrenie, atunci când ne închinăm Învierii, mărturisind că „prin Cruce a venit bucurie la toată lumea”[23]?

Îndemnul de a ne purta crucea și a urma astfel lui Hristos nu poate fi înțeles oare și ca o chemare adresată fiecărui creștin de a participa responsabil la mântuirea lumii prin cultivarea darurilor pe care Dumnezeu le-a așezat în el și prin răspunsul pe care-l dă, făcând rodnice aceste daruri?

Având în vedere că fiecare om este un dar al lui Dumnezeu pentru lume, pentru ca lumea să se înnoiască, trebuie ca fiecare să-și asume onest și cu responsabilitate viața, înțelegându-și menirea, cultivând-o și aducând roade în fiecare zi (Lc 9,23). Fiecare zi a vieții noastre este astfel o participare la lucrarea mântuitoare.

Nu putem fi creștini adevărați dacă nu asumăm această atitudine. Cine nu încearcă să-și înțeleagă menirea, să o cultive în mod onest și să o facă lucrătoare, nu cinstește numele de creștin și, din păcate, îl face pe Hristos de ocară. Din acest motiv, putem spune că omul care nu-și cultivă darurile cu care Dumnezeu l-a înzestrat spre a face lucrarea lui Hristos nu este vrednic de numele de creștin. „Cel ce nu-și ia crucea și nu-Mi urmează Mie nu este vrednic de Mine” (Mt 10,38).

Odată distingând în noi chemarea și darurile, vom avea capacitatea de a-i ajuta pe cei din jurul nostru să distingă și ei la rândul lor chemările și să pună în lucrare darurile, spre împlinire.

Chemarea și lucrarea preoției, cea mai înaltă treaptă a împlinirii omului în slujire

Preoția, a fost asumată de Biserică printr-o extindere și redescoperire a sensului Legii. Preotul Vechiului Testament era cel ce avea misiunea de a aduce jertfe pentru popor.

În Noul Testament, preoția nu mai este înțeleasă în același sens. În Hristos fiecare aduce jertfa propriei vieți și integrează în ea umanitatea întreagă. Hristos este Cel ce jertfește și cel ce se jertfește prin fiecare om care-L primește. El a ales însă persoane care să facă explicită această lucrare de jertfă continuă până la sfârșitul veacurilor.

Din mijlocul poporului, Biserica îi alege pe cei mai rânvitori, cu putere de mărturie, spre o lucrare de înainte-mergători pe calea slujirii. Lucrarea clericală este una de slujire, în primul rând pentru a integra în lucrarea Bisericii persoanele care sunt disponibile pentru slujire, la oricare nivel ar fi ea. Pentru a putea realiza această lucrare, clerul trebuie să asume o stare de jertfă, de jertfire și de dăruire.

Preoții aleși și hirotoniți de Biserică pentru o slujire distinctă, sunt, așezați, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel în Ef 4,12-13: „Spre desăvârşirea sfinţilor, la lucrul

[23] *Catavasier* (București: EIBMBOR, 2000), 50.

slujirii, la zidirea trupului lui Hristos, până vom ajunge toţi la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârşit, la măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos”.

Slujirea pastorală se materializează în baza unei chemări lăuntrice, încununată de alegerea spre slujire pe care Biserica o face prin hirotonire.

Este foarte firesc și binecuvântat ca un om, așa cum ne spune și Sfântul Apostol Pavel să râvnească la darul slujirii preoțești, și să-l dorească din toată inima. Dacă această dorință pecetluiește un dar de la Dumnezeu, Domnul va da har pe măsura darului. Totul este ca în acest proces, consolidarea disponibilității de slujire să se realizeze cu toată inima, nu sub forma pe care cineva și-o poate închipui ci în modul în care Dumnezeu consideră că omul poate să-și împlinească menirea.

Cel ce simte chemarea lăuntrică pentru a studia teologia și își urmează acest imbold avansează spre înțelegerea felului în care se realizează diferitele slujiri în Biserică. Cunoașterea teologică și formarea pastorală pe care o urmează ar trebui să-l deschidă spre înțelegerea complexității, frumuseții vieții bisericești și complexitatea slujirii. Pe parcursul acestei formări chemarea este pusă la încercare și se cristalizează vocația slujirii, ca încununare a unei vieți trăite responsabil.

Sunt pregătiți pentru slujirea sacerdotală mirenii care au o viață cinstită, cu nume bun, o pregătire teologică temeinică și au ajuns la asumarea responsabilă a împlinirii fie în viața de familie fie în calea monastică.

La momentul primirii hirotoniei, viitorul preot face o mărturisire solemnă în fața Bisericii: episcop, cler și popor mărturisind că îndeplinește condițiile pe care Sfântul Apostol Pavel le etalează în prima epistolă către Timotei, afirmând că este „fără de prihană, bărbat al unei singure femei, veghetor (*νηφάλιον* – prudent, moderat în dorințe- Bailly), înţelept, cuviincios, iubitor de străini, destoinic să înveţe pe alţii; nebeţiv, nedeprins să bată (neagresiv), neagonisitor de câştig urât, ci blând, paşnic, neiubitor de argint, bine chivernisind casa lui” (1Tim 3,2-5).”

Sfântul Ioan Gură de Aur, în omilia a X-a la Epistola I către Timotei face o tâlcuire a acestor exigențe. Referitor la viața ireproșabilă pe care trebuie să o aibă candidatul la preoție spune: „folosind cuvântul *ireproșabil* (fără prihană) el (Pavel) înțelege toate virtuțile. Astfel încât cel ce este conștient de săvârșirea unor păcate greșește dacă dorește episcopatul (slujirea pastorală), de la care s-a exclus el însuși prin faptele sale; acela de fapt trebuie să fie îndrumat, nu să îndrume pe alții. Cel ce conduce trebuie să fie mai strălucitor decât o flacără și să aibă o viață fără pată, pentru că toate privirile sunt ațintite asupra lui și asupra vieții sale”[24].

---

[24] St. Jean Chrysostome, *Homélies sur les épîtres de Saint Paul. Tome 4: Lettres à Timothé, Lettre à Tite, Lettre à Philémon, Lettre aux Hebreux*, ed. François-Xavier de Guilnert (Paris, 2009), 40.

O reputație pătată atrage după sine riscul de a atrage ocara asupra Bisericii și de aceea o astfel de persoană nu trebuie să fie chemată la slujirea preoțească. Sfântul Ioan Gură de Aur merge cu exigențele până într-acolo încât consideră că și acuzațiile nedovedite care provoacă tulburare în popor trebuie luate în considerare la alegerea unui cleric. El se întreabă retoric și tot el răspunde: „Ce se întâmplă dacă un om este urmărit de răutăți și anumite circumstanțe îi atrag o calomnie? Se poate întâmpla să fie așa, dar acea persoană nu trebuie să fie ridicată în demnitate (preoție nn) pentru că există pericol de tulburare”[25].

Păstorul trebuie să aibă o viață ireproșabilă și în fața celor ce nu sunt din Biserică, pentru ca „cei din afară” deși îl calomniază pentru cele ale credinței să-l prețuiască pentru modul său de viețuire[26].

Tradiția canonică a asumat și a adâncit această înțelegere cerând ca slujitorii să fie aleși dintre cei trăiesc ireproșabil, au o bună reputație și nu și-au întinat viața cu desfrânarea sau alte fapte necinstite[27]. Biserica a fost și este preocupată ca reputația întregii familii a clericilor să nu fie știrbită și modul de viețuire a acestora să susțină rânduielile bisericești Din acest motiv, pentru ca prin viața lor să nu fie încurajată a doua nuntă, sau concubinajul canonul 18 Apostolic interzice chemarea la slujire a unei persoane căsătorite cu o văduvă și cu atât mai mult a celui căsătorit cu o femeie fără reputație[28].

Încă de la începuturile Bisericii credincioșii râvnitori erau chemați la slujire în mai multe etape, prin care vocația se consolida și se maturiza. Prima etapă obligatorie era aceea a înțelegerii credinței. Având în vedere că în primele secole mulți primeau botezul la vârsta adultă, Biserica a încercat să evite ca râvna pentru a deveni creștin să fie afectată de râvna de a deveni cleric, slujitor într-o treaptă bisericească.

[25] St. Jean Chrysostome, *Homélies*, 42.

[26] St. Jean Chrysostome, *Homélies*, 41.

[27] Canonul 61 Apostolic spune: „Dacă împotriva unui credincios este adusă vreo acuzație de desfrânare sau de adulter, sau de vreo altă faptă interzisă, și ar fi dovedit, să nu fie înaintat spre cler.” Canonul 9 Teofil al Alexandriei : „ Fiindcă Ierax afirmă că acela care ar fi fost denunțat pentru desfrânare nu se cuvine să fie în cler, dar episcopul Apollon a argumentat că la acel moment nu a venit niciun acuzator în mijloc împotriva lui, să fie cercetat cu de-amănuntul și acest lucru, și dacă este adus înainte un acuzator vrednic de crezare și acuzația este dovedită, după ce sunt aduși martori vrednici de crezare, să fie exclus din biserică, iar dacă se aduc mărturii că este vrednic de clericat și în cumpătare, să rămână în cler”. Canonul întregitor 36 al lui Nichifor Mărturisitorul spune : „Cel care a desfrânat o singură dată nu se cuvine să fie hirotonit, chiar dacă s-a îndepărtat de patimă, fiindcă Vasile cel Mare spune: „Chiar dacă unul ca acesta ar învia și morții nu va deveni preot”.

[28] Canonul 18 Apostolic „Cel ce şi-a luat o femeie văduvă, sau pe una repudiată, sau o curtezană, sau o servitoare, sau pe una dintre cele de pe scenă, nu poate fi episcop, preot, diacon, sau în general ceva din registrului preoţesc”.

Din acest motiv nu erau chemați la slujire cei care nu au participat la formarea catehetică de lungă durată care precede Botezul și nici cei nou botezați[29].

Pe lângă înțelegerea credinței prin cunoașterea Scripturilor și a scrierilor Sfinților Părinți cel ce se pregătește pentru preoție are nevoie de o consolidare a formării spirituale într-un cadru de mărturie duhovnicească. Cel ce are gândul să-şi dăruiască viaţa acestei misiuni trebuie să fie preocupat să primească mărturii de la cei trăiesc deja slujirea. În același timp înţelegerea modului în care preoți experimentaţi îşi împlinesc misiunea nu are menirea de a oferi soluţii gata pregătite, ci să ne facă să înţelegem modul în care Dumnezeu a lucrat prin ei şi modul în care aceştia au ştiut să se încredinţeze lucrării lui Dumnezeu.

Misiunea de păstor este o slujire a firii omeneşti pusă la îndemâna lui Dumnezeu pentru ca în lume să se continue lucrarea Lui, până la sfârşitul veacurilor. Preotul nu face lucrarea sa ci îi duce pe credincioşi spre lucrarea lui Dumnezeu şi îi ajută să o asume. El este chemat să-şi dăruiască propria viaţă pentru a călăuzi turma cea duhovnicească la hrana desăvârşită a lucrării lui Dumnezeu.

Părintele Dumitru Stăniloae arată că persoana care asumă preoția trebuie să se dăruiască pe sine lui Hristos, precum Hristos s-a dat pe sine Tatălui. El arată că preoția în Hristos primește sens prin această interiorizarea a jertfei: „din puterea şi după asemănarea preoţiei şi jertfei lui Hristos. «înfăţişând trupurile noastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută Domnului şi ca o slujire duhovnicească a noastră», asemenea trupului lui Hristos (Rom 12,1). Aceasta este preoţia şi jertfa noastră din puterea şi după asemănarea preoţiei şi jertfei lui Hristos. «înfăţişând trupurile noastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută Domnului şi ca o slujire duhovnicească a noastră», asemenea trupului lui Hristos (Rom 12,1). Nu lumea are să o aducă omul în primul rând lui Dumnezeu ca jertfă, în calitatea lui de preot, ci pe sine însuşi. În sensul acesta leagă sfântul Petru «preoţia împărătească» a celor ce cred în Hristos, de datoria lor de a vesti în fiinţa lor «virtuţile Celui ce i-a chemat pe ei din întuneric la lumina Lui luminată» şi «de a se înfrâna de la poftele trupeşti care se oştesc împotriva sufletului» (1Pt 2,9-11). Numai devenind şi noi jertfe sfinte intrăm la Tatăl, adică în comuniunea cu El. Dar numai în Hristos putem noi intra în această comuniune cu Tatăl. În aceasta se arată extinderea jertfei sfinţite a lui Hristos în noi, pentru a ne face şi pe noi, nu fără colaborarea noastră, jertfe sfinţite şi, întrucât Hristos ca jertfă e totodată şi preot, preoţi în strânsă unire cu El”[30].

Hristos se identifică pe sine cu acei aleși pentru manifestarea Lui în ei, spunând: „Cel care vă ascultă, pe Mine mă ascultă; si cel ce vă nesocotește, pe Mine mă nesocotește” (Lc 10,16) și „iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul

---

[29] Vezi canoanele 80 Apostolic și 2 al Primului Sinod Ecumenic.

[30] Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2 (București: EIBMBOR, 1997), 70.

veacului” (Mt 28,20). Astfel, prin integrarea omului în slujirea preoțească, persoana umană este asumată ca mijloc de împărtășire a lucrării lui Hristos.

Vorbind despre preoția sacramentală Părintele Stăniloae arată că de ea atârnă Biserica și mântuirea în Hristos deoarece prin cei ce au fost chemați la preoție sunt primite de credincioși Tainele Împărăției. Prin cei aleși în slujirea preoției Hristos însuși este lucrător. Lucrarea celor trimiși de el este lucrarea lui Hristos, învățătura acelora este și ea învățătura lui Hristos. Din acest motiv, preotul nu are motive sa se mândrească în legătură cu împlinirea misiunii sale deoarece “preoții sunt slujitorii slujirii mântuitoare a lui Hristos. Ei nu dau de la ei nimic decât slujirea”[31].

Prin chemarea preoției sacramentale omul primește Harul care îl face iconom al Tainelor lui Dumnezeu. Păstorul integrează în slujirea lui slujirea comunității. Dacă fiecare creștin este mădular în parte al Trupului eclezial al cărui cap este Hristos, putem spune fără ezitare că fiecare credincios este integrat în slujirea preoțească. Prin preoți și cei ce-i urmează, Împărăția Lui Dumnezeu se amestecă cu lumea, pentru ca întreagă făptura să primească fermentul reîntâlnirii cu Dumnezeu (cf. Mt 13,33).

Este important deasemenea să înțelegem că preoția este o jertfire pentru cei din jur. Preotul este sprijin pentru comunitatea în fruntea căreia se află. Prin slujitor omul trebuie să se simtă încurajat și susținut să înțeleagă lucrarea sacramentală a Bisericii, prin care cele a le Împărăției ne devin accesibile aici și acum. Toate cele înțelese așteaptă însă să fie transpuse în viață, de aceea păstorul este sprijin și pentru a-l ajuta pe credincios să fie mărturisitor al credinței prin faptele vieții, astfel încât Domnul să fie slăvit prin lucrarea acestora[32].

Este important ca preoții să aibă capacitatea de a-i face pe credincioși să înțeleagă importanța participării lor la întreagă slujirea preoțească pe care Hristos o împlinește în lume.

Această misiune poate fi asumată cu succes doar dacă păstorul o îndeplineşte din toată inima, conştient de măreţia misiunii dar şi de bogăţia dragostei lui Dumnezeu revărsată prin el în lume. Părintele Stăniloae atrage atenţia asupra acestui aspect spunând că *„daca preoţii nu slujesc din toată inima, nu numai că nu mai împlinesc lucrarea mântuitoare a lui Hristos, aşa cum trebuie, ci în mare parte împiedică împlinirea ei*”[33.]

---

[31] Vezi Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 101.

[32] Mt 5,16: „Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă faptele voastre cele bune şi să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri”.

[33] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatica Ortodoxă*, vol. 3 (București: EIBMBOR, 1997), 102.

*

Am avut șansa să-l cunosc pe Părintele Ioan Chirilă în toate etapele activității sale academice: Asistent, Duhovnic al studenților – implicit și al meu, Lector, Conferențiar, Profesor, Decan și Președinte al Senatului Universității. Toate aceste funcții și slujiri au vădit o constantă: Un om cu o capacitate deosebită de a fi autentic, și de a avea o viziune realistă asupra prezentului și plină de entuziasm și viziune în ceea ce privește viitorul. Prin aceste calități a dovedit că în orice situație s-ar afla, persoana sa și a colaboratorilor, pot fi în armonie, dând valoare ansamblului relațiilor colegiale, academice și pastorale. Părintele Ioan este omul care a știut și știe să transmită celor din jur, celor care-l apreciază, credincioșilor, studenților și colaboratorilor, încredere și nădejde, iar celor care vor să-l pună în dificultate, printr-un umor fin, un mesaj pe măsură. Sunt bucuros că am avut șansa de a fi, în acești peste 30 de ani de când ne cunoaștem, mai mult decât un colaborator și coleg.



ISBN 978-606-37-1218-0